MAX WEBER

RELIGIJOS SOCIOLOGIJA

pradai
ALK

MAX WEBER

RELIGIJOS SOCIOLOGIJA

MAX WEBER

RELIGIJOS SOCIOLOGIJA

Iš vokiečių kalbos vertė
ZENONAS NORKUS

Vilnius
pradai
2000

UDK 316:2
Ve-02

Versta iš:
Weber M. *Religionssociologie. Typen religiöser Vergemeinschaftung* // Weber M. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie* (Th. 2, Kap. 5). – Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1972. – S. 227–363.

This edition is published with the support
from the Open Society Fund-Lithuania,
and from the CEU Translation Project
of the Open Society Institute-Budapest

Knygos leidimą finansavo
Atviros Lietuvos fondas
ir Atviros Visuomenės institutas Budapešte
(Vidurio Europos universiteto Vertimų projektas)

ISSN 1392-1673
ISBN 9986-943-62-0

TURINYS

1

RELIGIJŲ ATSIRADIMAS

Šis tyrimas negali prasidėti religijos apibrėžimu, tačiau galėtų juo baigtis. Mums rūpi visai ne religijos „esmė", bet tam tikros rūšies socialinės veiklos *(Gemeinschaftshandeln)* sąlygos ir pasekmės. Jos išorinė eiga labai įvairi, todėl ji gali būti suprasta tik iš atskiro žmogaus subjektyvių išgyvenimų, vaizdinių ir tikslų, kitaip sakant – iš jos „prasmės".

Pirmykštė religijos arba magijos motyvuota veikla buvo orientuota *šiapus*. „Laikykis jo įstatų ir įsakymų, kuriuos duodu tau šiandien tavo labui ir tavo palikuonims po tavęs, idant ilgai gyventumei žemėje"[1], – štai dėl ko turi būti atliekami religiniai ir maginiai veiksmai. Netgi žmonių aukos, taip retai pasitaikančios tarp miestų gyventojų, finikiečių pajūrio miestuose buvo atnašaujamos be jokių anapusinių lūkesčių. Toliau, būtent pirmykštė religijos arba magijos motyvuota veikla yra palyginti racionali. Nors ji nebūtinai optimizuoja tikslus ir priemones, tačiau vadovaujasi patirties taisyklėmis. Kaip trinant iš medžio įžiebiama ugnis, lygiai taip pat mago manipuliacijos išgauna iš dangaus lietų. Ir trinant įžiebta ugnis yra lygiai toks pat „maginis" produktas, kaip ir burtininko manipuliacijų sukeltas lietus. Taigi religinės ar „maginės" veiklos arba

mąstymo neįmanoma atskirti nuo kasdienės tikslingos veiklos, – tuo labiau kad ir jos tikslai yra daugiausiai ekonominiai.

Tiktai mes, spręsdami mūsų šiandieninės gamtos sampratos požiūriu, atskirtume objektyviai „teisingus" priežasčių priskyrimus nuo „neteisingų" ir pastaruosius galėtume laikyti iracionaliais, o atitinkamą veiklą – „burtais". Pats magiškai veikiantysis iš pradžių skirsto reiškinius tik pagal jų mažesnį ar didesnį kasdieniškumą. Pavyzdžiui, ne bet kuris akmuo tinka būti fetišu. Ne kiekvienas asmuo sugeba patekti į ekstazę ir pasiekti tokių meteorologinių, terapinių, pranašavimo bei telepatijos rezultatų, kuriuos, kaip moko patirtis, įmanoma pasiekti tik tokioje būsenoje. Ne visada tik šios, bet daugiausiai šios *nekasdienės* jėgos vadinamos tokiais ypatingais vardais kaip „mana" ar „orenda"[2]. Persai jas vadino „maga" (iš to kilo žodis „magija"). Mes jas toliau vadinsime „charizmos" vardu.

Charizma būna dviejų rūšių. Charizma tikrąja šio žodžio prasme yra apdovanotas objektas arba asmuo, kuris ją turi iš prigimties. Jos neįmanoma įgyti jokiais būdais. Antrosios rūšies charizma dirbtinai suteikiama objektui arba asmeniui kokiomis nors nekasdieniškomis priemonėmis. Antrasis atvejis susiejamas su pirmuoju tokia prielaida: charizmatinių sugebėjimų neįmanoma išsiugdyti neturint jų užuomazgų, tačiau tos užuomazgos lieka nematomos, jeigu jos neugdomos „pažadinant" charizmą (pavyzdžiui, „askeze") iš miego. Ši idėja yra visų religinių malonės teorijų užuomazga – pradedant *gratia infusa*[3] ir baigiant griežtuoju išganymo už gerus darbus doktrinos variantu. Šitas nuosekliai natūralistinis požiūris (šiuo metu vadinamas „preanimizmu") yra giliai įsišaknijęs liaudies re-

ligijoje. Jokie bažnyčios susirinkimų nutarimai, kad reikia skirti Dievo „šlovinimą" nuo šventųjų paveikslų „garbinimo", kuris teturįs tik instrumentinę reikšmę, nekliudo pietų europiečiams apspjaudyti šventųjų paveikslus, laikant juos kaltais dėl to, kad įprastinės manipuliacijos nedavė siekiamo rezultato.

Vis dėlto daugeliu atvejų jau pirmykštėje religijoje aptinkame abstrakciją, kuri tik iš pirmo žvilgsnio atrodo paprasta: vaizdinį, kad „už" charizma apdovanotų gamtos objektų, artefaktų, gyvulių, žmonių slypi ir jų elgesį lemia tam tikros esybės. Tai yra *tikėjimas dvasiomis*. „Dvasia" iš pradžių nėra nei siela, nei demonas ar dievas, tai neapibrėžtybė, kuri yra materiali, tačiau nematoma, beasmenė, tačiau turinti valią. Ji gali įsikurti konkrečioje esybėje, suteikdama jai savo specifinę poveikio galią, ir ji gali iš jos – kaip nebetinkamo įrankio – pasitraukti, kaip atsitinka burtininkui, praradusiam charizmą. Ji gali tiesiog išnykti arba persikelti į kitą žmogų ar objektą.

Neįmanoma įrodyti, kad tikėjimo dvasiomis atsiradimas turi kokias nors ekonomines prielaidas. Kaip ir bet kurią kitą šios srities abstrakciją, jį labiausiai skatina tai, kad „magingę" charizmą turi tik ypatingai kvalifikuoti asmenys. Taigi ji tampa pačios seniausios „profesijos" – burtininko – pagrindu. Skirtingai nuo paprasto žmogaus, „diletanto" magine žodžio prasme, burtininkas turi nuolatinę charizmatinę kvalifikaciją. Jis paverčia savo „darbo" objektu būseną, kuri yra specifinė charizmos reprezentacija ar mediacija: *ekstazę*. Diletantui ekstazė yra pasiekiama tik epizodiškai. Socialinė forma, kuria tai įvyksta, yra *orgija*, pirmykštė bendruomeninio religinio susivienijimo (*Vergemeinschaftung*) forma. Palyginti su racionaliu būrimu nuolatinė-

je burtininko „įmonėje", ji yra epizodinė ar proginė veikla.

Dėl kasdienio gyvenimo poreikių diletantas pažįsta ekstazę vien kaip epizodišką apsvaigimą, kuriam sukelti vartojami alkoholiniai gėrimai, tabakas ir panašūs narkotikai (visi jie iš pradžių buvo vartojami orgijos tikslams), o visų pirma – muzika. Viena burtininko meno dalis yra mokėjimas racionaliai paveikti dvasias siekiant ūkinių tikslų. Nusimanymas apie narkotikus yra antroji svarbi šio meno dalis, nors vystymosi istorijos požiūriu ji tėra antrinė. Tas menas beveik visur yra įslaptinamas.

Dėl potyrių orgijų metu ir dėl burtininkų profesinės praktikos įtakos beveik visur išsirutulioja „sielos" kaip skirtingos nuo kūno esybės vaizdinys. Ta esybė slypi gamtiniuose objektuose panašiu būdu, kaip ji egzistuoja žmogaus kūne, palikdama jį sapno, apalpimo, ekstazės, mirties atveju.

Čia negali būti nagrinėjami skirtingi galimi santykiai, siejantys šias esybes su daiktais, kuriuose jos slypi arba su kuriais yra kaip nors susijusios. Jos gali ilgiau ar trumpiau „gyventi" išimtinai tam tikrame konkrečiame objekte arba arti jo. Arba atvirkščiai: jos gali kokiu nors būdu „turėti" tam tikrus procesus ir tam tikrus daiktus arba jų kategorijas ir kontroliuoti jų elgesį bei aktyvumą. Šie ir panašūs vaizdiniai yra „animistiniai".

Arba jos gali laikinai „įsikūnyti" daiktuose, augaluose, gyvuliuose arba žmonėse. Tai yra aukštesnis, tik palaipsniui pasiektas abstrakcijos lygmuo. Pagaliau jas šie daiktai, augalai, gyvuliai ar žmonės gali tik „simbolizuoti", o jos pačios suprantamos kaip nematomos esybės, gyvenančios pagal savo įstatymus. Tai pats

aukščiausias abstrakcijos lygmuo, kuriame išsilaikoma labai retai. Tarp šių lygmenų, savaime suprantama, egzistuoja daugybė perėjimų bei kombinacijų. „Antjuslinių" galių, kurios į žmonių likimus gali kištis taip, kaip žmogus įsikiša į išorinio pasaulio procesus, sąvokos yra konstruojamos remiantis jau anksčiau nurodytomis paprastesnėmis abstrakcijos formomis.

Iš pradžių ir „dievai" bei „demonai" nėra įasmenintos tvarios esybės. Jie netgi neturi vardų. „Dievas" gali būti suprantamas kaip atskiro konkretaus proceso eigą kontroliuojanti galia (Usenerio[4] „akimirkos dievai"), apie kurią po šio proceso niekas nebegalvoja arba kuri prisimenama šiam procesui pasikartojus. Kita vertus, „dievas" gali būti suprantamas kaip galia, kurią ir po mirties tam tikru būdu spinduliuoja koks nors didis herojus. Ir personifikacija, ir depersonalizacija atskirais atvejais gali būti vėlesnis aktas. Būna dievų, kurie neturi tikrinių vardų ir yra vadinami jų veikiamų procesų pavadinimais. Šie pavadinimai virsta tikriniais vardais tik palaipsniui, nebesuprantant jų reikšmės kalboje. Ir atvirkščiai, galingų genčių vadų ar pranašų tikriniai vardai virsta dieviškųjų galių pavadinimais. Tai procesas, kuriuo remiasi mito teisė grynuosius dievų pavadinimus paversti sudievintų herojų asmeniniais vardais. Nuo pačių įvairiausių aplinkybių priklauso, ar tam tikros „dievybės" sąvoka įsitvirtina ir yra susiejama su tam tikromis aplinkybėmis pakartotinai taikomomis maginėmis arba simbolinėmis priemonėmis. Tačiau didžiausią reikšmę turi tai, ar šią sąvoką perima ir kaip perima burtininkai savo maginėje praktikoje, arba kokio nors pasaulietinio valdovo prieraišumas, kylantis iš asmeninės patirties.

Mes čia tik aprašome, kaip dėl šio proceso atsirado, viena vertus, „siela“, o kita vertus – „dievai“, „demonai“, „antgamtinės“ jėgos. Žmonių santykių su šiomis jėgomis tvarkymas ir yra *„religinės“ veiklos* sfera. „Siela“ iš pradžių nėra nei įasmeninta, nei beasmenė esybė. Ne vien dėl to, kad iš pradžių ji natūralistiškai identifikuojama su tuo, ko nebelieka po mirties: su kvėpavimu arba su plakimu širdies, kurioje ji gyvena ir kurią suvalgius galima pasisavinti, pavyzdžiui, priešo drąsą. Visų pirma todėl, kad ji nelaikoma tapačia sau esybe. Siela, kuri palieka žmogaus kūną sapne, skiriasi nuo sielos, kuri veržiasi iš jo viršun „ekstazėje“ (kai žmogus gaudo kvapą ir jaučia širdies plakimą gerklėje), arba nuo tos, kuri gyvena jo šešėlyje. Kita vertus, visos jos nėra tapačios sielai, kuri po mirties gyvena lavone arba netoli lavono (kol iš jo kas nors vis dar lieka) arba kuri vis dar ką nors veikia jo įprastinėje gyvenamojoje vietoje, piktai ir pavydžiai žiūrėdama, kaip paveldėtojai naudojasi mirusiojo turtu, kartais apsireikšdama jiems sapnuose arba vizijoje, grasindama arba patardama. Ji gali apsigyventi kokiame nors žvėryje arba kitame žmoguje, visų pirma – naujagimyje, ir tai priklausomai nuo aplinkybių gali reikšti palaimą arba nelaimę. Požiūrį, kad „siela“ yra savarankiška „kūno“ atžvilgiu esybė, pripažįsta ne visos netgi išganymo religijos, jau nekalbant apie tai, kad kai kurios iš jų (budizmas) atmeta pačią sielos idėją.

Viso raidos proceso požiūriu svarbus yra ne „antjuslinių“ galių asmeniškumas ar beasmeniškumas, ar antasmeniškumas, bet ir tai, kad nuo šiol gyvenime pasidaro reikšmingi ne vien tie daiktai ir procesai, kurie realiai egzistuoja ar vyksta, tačiau ir tie, kurie kaž-

ką „reiškia", ir kaip tik dėl to. Burtai iš tiesioginio galios poveikio tampa *simbolika.*

Tiesioginę fizinę lavono baimę (ji nesvetima ir gyvuliams), kuri dažnai lemdavo laidojimo formas (laidojimą sėdimoje padėtyje, sudeginimą), papildė vaizdinys, jog mirusiojo sielą reikia nukenksminti – nutremti ją į kapą ar kur nors kitur, sukurti jai ten pakenčiamas gyvenimo sąlygas, numalšinti jos pavydą likusiajam gyventi dėl turto arba užsitikrinti jos palankumą, kad būtų galima ramiai gyventi. Iš visų laidotuvių magijos apraiškų reikšmingiausių ekonominių pasekmių turėjo vaizdinys, kad kartu su velioniu turi būti palaidotas ir visas jo asmeninis turtas. Šis reikalavimas vėliau sušvelninamas, apsiribojant taisykle, kad mirusiojo turto kurį laiką po jo mirties negalima liesti. O kad nebūtų žadinamas jo pavydas, kurį laiką draudžiama naudotis ir nuosavu turtu. Šią prasmę ligi šiol tebeturi kinų gedulo papročiai su visomis jų ekonomiškai ir politiškai iracionaliomis pasekmėmis (mat gedulo metu valdininkui draudžiama užimti postą ir naudotis jo teikiamais vaisiais).

Kai atsiranda sielų, demonų ir dievų karalystė su jos šešėline ir todėl mažiau tikroviška realybe, kuri nėra apčiuopiama kasdiene prasme, o pasiekiama vien per simbolius ir reikšmes, pasikeičia magijos meno prasmė. Jeigu anapus realių daiktų ar procesų slypi kažkokia dvasinė realybė, kurią šie daiktai ir procesai simbolizuoja, tai reikia bandyti paveikti ne šiuos simptomus ar simbolius, bet jais pasireiškiančią galią. Šitai reikia daryti priemonėmis, kurios daro įtaką dvasiai arba sielai, taigi ką nors reiškia, – simboliais. Kyla simbolinės veiklos banga. Kiek ji nušluoja pirmykštį natūralizmą, priklauso nuo akcentų, kuriuos sudėlioja

profesionalūs šios simbolikos žinovai, detalizuodami savo tikėjimus, nuo jų galios bendruomenėje, nuo magijos reikšmės konkrečioje ekonomikoje ir nuo tų žinovų organizacijos tvirtumo. Simbolinės veiklos įsigalėjimas turi reikšmingų pasekmių.

Jeigu mirusysis yra pasiekiamas vien simboliniais veiksmais, o dievas pasireiškia vien simboliais, tai jie gali pasitenkinti simboliais vietoje realių dalykų. Tikras aukas pakeičia šiaudų kūliai ir kitokios moterų bei tarnų imitacijos. Seniausi popieriniai pinigai buvo naudojami mokėti ne gyviesiems, bet mirusiesiems. Panašūs pokyčiai vyksta ir santykiuose su dievais ir demonais. Vis daugiau daiktų ir procesų greta tikro ar tariamo veiksmingumo įgyja dar ir „reikšmingumą", o tokiais reikšmingais veiksmais siekiama realių rezultatų.

Kiekvienas grynai maginis natūralistine prasme veiksmas, kuris pasitvirtina esąs sėkmingas, toliau kartojamas tiksliu pirmykščiu išbandytu pavidalu. Dabar tai galioja visai simbolinių sureikšminimų sričiai. Mažiausias nukrypimas nuo išbandyto pavyzdžio gali padaryti jį neveiksmingą. Visos žmogaus veiklos sritys įtraukiamos į šitą simbolistinį užkerėtą ratą. Todėl didžiausios grynai dogmatinių pažiūrų priešingybės netgi racionalizuotose religijose pakenčiamos lengviau už simbolikos naujoves, keliančias grėsmę veiksmo maginiam veiksmingumui arba (šis vaizdinys yra būdingas simbolizmui) netgi galinčias užrūstinti Dievą ar protėvio sielą. Klausimas, ar žegnotis reikia dviem, ar trimis pirštais, buvo esminė rusų bažnyčios schizmos XVII a. priežastis. Pavojus įžeisti porą tuzinų šventųjų, vienais metais prapuolus jiems skirtoms dienoms, iki šiol kliudo Rusijoje įvesti Grigaliaus kalendorių. Kad būtų iš-

vengta piktų burtų arba būtų numaldyta dievo rūstybė, klaidingai sugiedojęs per indų magų ritualinius šokius giedotojas būdavo tuoj pat nužudomas.

Seniausia stilizacijos forma buvo vaizduojamojo meno dirbinių religinė stereotipizacija, kurią maginiai vaizdiniai lėmė ir tiesiogiai, ir netiesiogiai – per atsirandančią dėl dirbinių maginio sureikšminimo jų gamybos profesionalizaciją. Ši stilizacija gamtos objekto imitaciją pakeičia pavyzdžio atkartojimu. Didžiulė religinio veiksnio reikšmė matyti, pavyzdžiui, Egipte iš to, kad tradicinės religijos nuvertinimas monoteistinėje Amenchotepo IV (Echnatono)[5] kampanijoje tučtuojau paskatino natūralizmą mene. Kiti šio tipo reiškiniai yra maginis rašmenų panaudojimas, visų rūšių mimikos ir šokio kaip homeopatinės, apotropėjinės, egzorcistinės arba prievartinės maginės simbolikos susiformavimas; leidžiamų muzikinių melodijų arba bent jau pagrindinių melodijų stereotipizacija („raga" Indijoje kaip koloratūros priešingybė), dažnai gerokai išplėtotų empirinių gydymo metodų (kurie, simbolizmo bei animistinės „apsėdimo teorijos" požiūriu, gydė tik simptomus) pakeitimas egzorcistinės ir simbolistinės-homeopatinės terapijos metodais, kurie šiuo požiūriu atrodė esą racionalesni ir kurių santykis su pirmaisiais buvo toks pat, kaip ir iš tos pačios šaknies atsiradusios astrologijos – su empiriniu kalendoriaus sudarymu.

Visa tai priklauso tai pačiai reiškinių sričiai, kurios pasekmes kultūros raidai sunku pervertinti. Ta sritis čia nebebus toliau nagrinėjama. Pirmasis ir svarbiausias „religinių" vaizdinių poveikis gyvensenai ir ūkiui yra *stereotipizacija*. Bet koks antjuslinių jėgų saugomo papročio pakeitimas gali pažeisti dievų ir dvasių interesus. Taip natūralų netikrumą ir kliūtis, su kuriomis

susiduria kiekvienas novatorius, religija papildo stipriais stabdžiais: tai, kas šventa, yra nekintama ir nekeistina.

Atskirų detalių atžvilgiu perėjimas nuo ikianimistinio natūralizmo prie simbolizmo yra laipsniškas. Kai užmuštam priešui arba labai greitiems ir stipriems žvėrims išplėšiama iš krūtinės širdis, nupjaunami lyties organai, išplėšiamos iš kaukolės smegenys ir visa tai suvalgoma, o kaukolė laikoma namuose arba manoma, kad tai yra vertingiausia dovana nuotakai, – visa tai daroma tikint galimybe tiesiogiai natūralistiškai pasisavinti atitinkamas jėgas. Karo šokis iš pradžių yra įniršio ir baimės prieš kovos pradžią vaisius ir tiesiogiai sukelia herojišką ekstazę. Šia prasme jis nėra simboliškas. Tačiau tiek, kiek jis turi mimetiškai iš anksto nusakyti ir magiškai garantuoti pergalę (mūsiškių „simpatinių" burtų pavyzdžiu), kiek gyvulių ir žmonių žudymas įgyja nusistovėjusio ritualo formą, o savosios genties dvasios ir dievai kviečiami į puotą, pagaliau kiek puotos dalyviai tiki, kad tam tikro žvėries suvalgymas juos visus ypatingai sugiminiuoja, nes juose apsigyvena to paties žvėries siela, – stovima prie „simbolikos" slenksčio.

Mąstymo būdą, kuris sudaro visiškai susiformavusio simbolistinių vaizdinių universumo pagrindą, įprasta vadinti „mitologiniu mąstymu". Jam skirta daug tyrimų. Mes jo giliau nenagrinėsime ir aptarsime bendrais bruožais tik vieną svarbią šio mąstymo ypatybę: analogijos, visų pirma jos veiksmingiausios formos – palyginimo *(Gleichnis)* – reikšmę. Ji mums yra svarbi, nes ilgai veikė ne vien religines išraiškos formas, bet dominavo ir teisiniame mąstyme nagrinėjant precedentus: netgi tada, kai grynai empirinė teisės technika jau

buvo išsivysčiusi. Tik ilgainiui ją išstūmė racionalia klasifikacija pagrįsta silogistinė sąvokų daryba. Šio analogijomis grindžiamo mąstymo šaltinis yra simbolistiškai racionalizuota magija, kuri visiškai juo remiasi.

„Dievai“ taip pat iš pradžių anaiptol nebuvo įsivaizduojami kaip „panašios į žmones“ būtybės. Jiems esmingą tvarių būtybių pavidalą jie įgyja tik įveikus grynai natūralistinį vaizdinį, kurį galima aptikti vedose, kad, pavyzdžiui, konkreti ugnis yra dievas arba konkretaus ugnies dievo kūnas, ir jį pakeitus vaizdiniu, kad visada sau tapatus dievas turi atskiras ugnis ir jas dalija, jomis disponuoja arba jose kaskart kokiu nors būdu įsikūnija. Šį abstraktų vaizdinį galutinai įtvirtina tik nuolatinė tam pačiam dievui skirta veikla, vadinama „kultu“, ir jos ryšys su pastoviu žmonių junginiu – bendruomene, kuriai jis svarbus kaip nekintamas dievas. Mes prie šio proceso dar sugrįšime. Jeigu dievų pavidalų pastovumas yra garantuotas, tai profesionalai gali imtis šių vaizdinių sričių sisteminimo.

„Dievai“ dažnai (ir ne tik menkai diferencijuotose visuomenėse) yra atsitiktinai atsiradusių, kulto palaikomų vaizdinių chaosas. Net ir vedų dievai nesudaro bent kiek sutvarkytos dievų valstybės. Tačiau paprastai kai pradedama sistemingai mąstyti apie religinę praktiką, o nevienodo masto gyvenimo racionalizacija ima kelti vis labiau tipizuotus reikalavimus dievų veiklai, pradeda formuotis „panteonas“. Tai reiškia, kad dievai specializuojami ir charakterizuojami, priskiriant jiems tam tikrus pastovius atributus bei atribojant jų „kompetencijas“. Vis didesnė dievų antropomorfizacija ir personifikacija anaiptol nėra tapati ar lygiavertė vis tvirtesniam jų kompetencijų atribojimui. Dažnai būna priešingai. Antai romėnų *numina*[6] kompetencijos

atskirtos kur kas tvirčiau ir aiškiau už graikų dievų kompetencijas, tačiau pastarieji yra kur kas labiau sužmoginti ir plastiškų „asmenybių" pavidalu įvaizdinti nei autentiškoje romėnų religijoje.

Svarbiausia sociologinė šio reiškinio priežastis yra ta, kad autentiška romėniškoji antjuslinės realybės samprata savo pamatine struktūra išreiškė nacionalinės valstietiškos ir patrimonialinės religijos požiūrį, o heleniškoji atsirado plėtojantis *inter*lokalinei aristokratinei kultūrai, kuri būdinga jau Homero laikams su jų herojais-dievais. Dalinė šių vaizdinių recepcija bei jų netiesioginė įtaka Romoje nepakeitė jos tautinės religijos pobūdžio. Daugelis šių vaizdinių Romoje įgijo grynai estetinį pobūdį, o pagrindiniai romėniškosios tradicijos bruožai išliko nepakitę ritualinėje praktikoje. Skirtingai nuo helenų religijos, romėnų tradicija liko priešiška ir orginiam-ekstatiniam bei misteriniam religingumui (priežastys bus paaiškintos vėliau). Savaime suprantama, kad keisti maginę veiklą yra kur kas sunkiau negu pakeisti asmens pavidalu įsivaizduojamo „dievo" kompetenciją. Romėnų religija liko *religio* – nesvarbu, ar šį terminą etimologiškai kildinsime iš *religare*[7], ar iš *relegare*[8]. Ji visų pirma reiškia prisirišimą prie išbandytų kulto formulių bei visokiausių *numina*[9] „paisymą".

Iš to kyla būdingas romėnų religijai polinkis į formalizmą. Kita svarbi jos ypatybė, skirianti ją nuo helenų religijos, yra beasmeniškumas *(das Unpersönliche)*, vidujai susijęs su dalykišku racionalumu. Visą kasdienį romėno gyvenimą ir kiekvieną jo veiksmą gaubė *religio* su jos sakraline teisine kazuistika, kuri reikalavo ne mažiau dėmesio nei žydų ir indų ritualiniai įstatymai bei Kinijos daoistų sakralinė teisė. Dievybių, ku-

rias mini žynių *indigitamenta*[10], ir jų dalykinių specializacijų skaičius yra begalinis. Ne tik kiekvieną veiksmą, bet ir kiekvieną konkrečią jo dalį veikė atskiri *numina*. Darant ką nors svarbaus, apdairumas reikalavo šauktis ne vien *dii certi*[11], kurių reikšme bei kompetencija tradicija ņeabejojo, bet ir tų, kurie šiuo atžvilgiu buvo neaiškūs *(incerti)*, taip pat tų, dėl kurių buvo neaišku, kokia jų lytis, galia ir ar jie iš viso egzistuoja, ir garbinti juos. Kai kuriems žemės ūkio darbams reikėjo viso tuzino vien pirmųjų. Romėnams helenų ekstazė (lotyniškai *superstitio*[12]) atrodė neleistinas *abalienatio mentis*[13]. O romėnų (bei etruskų, kurie šiuo atžvilgiu ėjo dar toliau) kazuistika helenams atrodė esanti vergiška demonų baimė. Rūpestis įtikti *numina* skatino visus atskirus veiksmus mintimis suskaidyti į analitiškai identifikuojamus elementus, iš kurių kiekvienam priskiriamas *numen* – jo specialus globėjas.

Analogiškų reiškinių galima rasti Indijoje ir kitur. Tačiau niekas nepranoko romėnų į specialius sąrašus įtrauktų, grynai sąvokinės analizės (mintinės *abstrakcijos*) būdu gautų *numina* skaičiumi, kadangi būtent jų vardijimas buvo ritualinės praktikos dėmesio centre. Ši abstrakcija lėmė romėniško gyvenimo būdo specifiką – jis yra nepaliaujamas praktiškai *racionalios* sakralinės teisės kazuistinis procesas, savotiška sakralinė jurisprudencija ir visų šių dalykų traktavimas kaip advokatūros problemų. Tai yra visiška priešingybė tam poveikiui, kurį gyvenimo praktikai darė žydų bei azijietiški ritualai. Sakralinė teisė tapo racionalaus teisinio mąstymo motina. Dar ir Livijaus[14] Romos istorijoje aptinkame šį religijos nulemtą romėnų kultūros požymį: skirtingai nuo žydų istoriografijai būdingos pragmatikos, jam labiausiai rūpi atskirų institucinių naujovių

sakralinis ir valstybinis teisinis „korektiškumas" (ne nuodėmė, bausmė, atgaila, išgelbėjimas, bet teisinio etiketo klausimai).

Abu iš dalies lygiagrečiai, iš dalies priešingomis kryptimis vykstantys antropomorfizacijos ir kompetencijų atribojimo procesai turi bendrą išeities tašką – jau egzistuojančius dievybių vaizdinius bei jų klasifikaciją. Jiems abiem būdinga bendra tendencija skatinti vis didesnę dievo garbinimo bei pačios dievo sąvokos racionalizaciją.

Mūsų nedomina atskirų dievų bei demonų rūšių nagrinėjimas, nors šiuos vaizdinius (panašiai kaip kalbos žodyną) tiesiogiai lėmė atskirų tautų ekonominė situacija bei istoriniai likimai. Kadangi jų pradžia pradingusi istorijos tamsoje, dažnai neįmanoma pasakyti, kodėl iš daugelio dievybių rūšių pirmenybė yra teikiama būtent šiai. Tos dievybės gali būti susijusios su ūkiškai svarbiais gamtos objektais, pradedant dangaus šviesuliais, arba su organiniais procesais, kuriuos dievai ar demonai kontroliuoja arba veikia, sukelia arba sutrukdo: su liga, mirtimi, gimimu, ugnimi, sausra, lietumi, audra, nederliumi. Priklausomai nuo tam tikrų atskirų įvykių ekonominės reikšmės atskiras dievas panteone gali išsikovoti sau pirmenybę, pavyzdžiui, dangaus dievas, suprantamas arba kaip šviesos bei šilumos viešpats, arba kaip (ypač dažnai – gyvulių augintojų) vaisingumo valdovas.

Aišku, kad chtoninių dievybių (motinos Žemės) garbinimo prielaida paprastai yra palyginti didelė žemdirbystės reikšmė, tačiau ne visada tarp šių reiškinių galima nubrėžti paralelę. Taip pat nėra pagrindo teigti, kad dangaus dievai (kaip herojų anapusinio pasaulio, dažnai nukeliamo į dangų, atstovai) visur buvo

aristokratiški dievai, skirtingai nuo valstietiškų žemės dievų. Dar mažiau pagrįstas teiginys, kad „motina Žemė" kaip dievybė yra būdinga matriarchatinei gimininei santvarkai. Vis dėlto tiesa, kad derlių lemiančios chtoninės dievybės yra lokalesnės ir liaudiškesnės už kitas. Taip pat tiesa, kad dangiškų įasmenintų dievų, gyvenančių debesyse arba viršukalnėse, persvarą prieš pirmykštes žemės dievybes lėmė aristokratinės kultūros susiformavimas, kuriuo aiškintina ir tendencija ir pirmykštes žemės dievybes įsileisti į dangaus gyventojų tarpą. Agrarinėje kultūroje chtoniniams dievams dažnai būdingos dvi funkcijos: jie lemia derlių (taigi ir turtą) ir yra žemėje palaidotų mirusiųjų valdovai. Tad nuo jų dažnai priklauso (pavyzdžiui, Eleusino misterijose) abu svarbiausi praktiniai interesai: turtas ir pomirtinis likimas. Kita vertus, dangaus dievai yra šviesulių judėjimo valdovai. Kadangi jų judėjimas paklūsta tvirtiems dėsniams, tai jų valdovai labai dažnai tampa ir valdovais viso to, kam galioja ar turi galioti tvirtos taisyklės (pavyzdžiui, teisėtvarkos ir gerų papročių valdovais).

Dalykinė specializacija yra tiek tipiškų veiklos rūšių bei jos sudedamųjų dalių objektyvios reikšmės didėjimo, tiek jos subjektyvios refleksijos pasekmė. Ši specializacija gali būti arba abstraktaus pobūdžio (taip yra „stimuliacijos" ir panašių dievų atveju Indijoje), arba tai gali būti kokybinė specializacija pagal atskirų veiklos krypčių turinį (malda, žvejyba, arimas). Klasikiniu tokios jau palyginti abstrakčios dievakūros *(Götterbildung)* pavyzdžiu gali būti aukščiausioji senovės indų dievų panteono dievybė – Brahma, „maldos viešpats". Panašiai kaip žyniai brahmanai monopolizavo veiksmingos maldos (t.y. veiksmingos maginės prievartos

dievams) sugebėjimą, taip dabar šis dievas monopolizuoja šio veiksmingumo kontrolę, o kartu (nuosekliai mąstant) – ir tai, kas yra svarbiausia kiekvienoje religinėje veikloje. Taip jis galų gale tampa nors ir ne vieninteliu, bet aukščiausiuoju dievu. Romoje Janas, teisingos „pradžios" dievas, nuo kurio viskas priklauso, įgijo palyginti universalią reikšmę ne tokiu efektingu būdu.

Nėra jokios ne tik individualios, bet ir *socialinės veiklos (Gemeinschaftshandeln)*, kuri neturėtų ir kuriai nereikėtų specialaus dievo, garantuojančio bendrijos pastovumą. Visur, kur junginį ar bendriją jungia į vieną visumą ne vien *pavienio* valdovo galia, jai reikalingas atskiras dievas. Tai visų pirma galioja tokiems junginiams, kaip šeima ir giminė. Čia pagrindinė duotis yra ryšys su (tikrų ir fiktyvių) protėvių dvasiomis, prie kurių prisijungia *numina* bei židinio ir židinio ugnies dievybės.

Šio kulto, kurio veiksmus atlikdavo šeimos arba *gens*[15] galva, reikšmė istoriškai labai įvairuoja ir priklauso nuo šeimos praktinės reikšmės bei struktūros. Paprastai šeimyninis protėvių kultas susiformuoja kartu su patriarchaline namų bendrijos struktūra, nes tik šioje struktūroje namai tampa ir vyrų pagrindiniu interesu. Tačiau Izraelio pavyzdys įrodo, kad jų ryšys nėra tiesioginis, nes kitų, būtent politinių ir religinių, junginių dievai, remdamiesi savo žynių galia, gali išstumti ar net visiškai sunaikinti namų kultą bei šeimos galvos kaip žynio funkcijas.

Tačiau ten, kur išlieka protėvių kulto galia ir reikšmė, jis yra nepaprastai stiprus asmeninis ryšys, kuris tvirtai suvienija šeimą ir *gens* į uždarą bendruomenę ir stipriai paveikia ekonominius santykius jos viduje. Jo

pagrindu nustatomi ir stereotipizuojami visi teisiniai šeimos santykiai, žmonos ir palikuonių teisėtumas, sūnų santykiai su tėvu ir broliais. Moters santuokinė neištikimybė šeimos ir giminės požiūriu yra šventvagiška, nes dėl jos gali atsitikti taip, kad giminės protėviams aukas atnašaus su jais kraujo giminyste nesusijęs asmuo, ir protėviai užsirūstins ant gyvų kraujo giminaičių. Mat grynai asmeninio junginio dievai ir *numina* nepriima aukų, kurias atnašauja neturintys teisės tai daryti asmenys. Su tuo yra susijęs griežtas agnatinio[16] principo laikymasis (ten, kur tas principas egzistuoja), taip pat visų kitų klausimų, susijusių su šeimos galvos kaip žynio funkcijų teisėtumu, sprendimas.

Paveldėjimo teisė, visų pirma vyriausiojo sūnaus teisė būti vieninteliu paveldėtoju arba turėti pirmenybę, paprastai grindžiama ne vien kariniais bei ekonominiais, bet ir nurodytaisiais sakraliniais motyvais. Šis sakralinis pagrindas paaiškina, kodėl Rytų Azijoje (Kinijoje ir Japonijoje) bei Vakaruose (Romoje) šeimos ir giminės bendruomenės struktūra liko patriarchalinė, nors ekonominės sąlygos pakito. Ten, kur šeimas ir gimines sieja šis religinis ryšys, platesnės (ypač politinės) bendrijos gali turėti tik vieną iš šių dviejų pavidalų: 1) sakralizuotos giminių (tikrų arba fiktyvių) konfederacijos, 2) patrimonialinės valdžios, kur karališkoji šeima valdo „pavaldinius" vadovaudamasi valdžios santykių šeimos viduje pavyzdžiu. Antruoju atveju tos galingiausios šeimos protėviai, *numina*, genijai arba asmeniniai dievai stoja greta pavaldinių šeimų namų dievų ir legitimuoja valdovo padėtį. Tai įvyko Rytų Azijoje, Kinijoje, kur imperatorius kaip vyriausiasis žynys, be to, dar monopolizavo aukščiausiųjų gamtos dvasių kultą. Panašią funkciją turėjo atlikti sakralinis Romos

valdovo *(princeps)* „genijaus" vaidmuo, dėl kurio Romoje visi turėjo garbinti imperatoriaus asmenį.

Pirmuoju atveju atsiranda atskiras politinio junginio kaip tokio dievas. Toksai buvo Jahvė. Tai, kad jis buvo konfederacijos (pagal tradiciją – pirmykštis žydų ir midjaniečių[17] sąjungos) Dievas, turėjo labai svarbią pasekmę: jo santykis su izraelitų tauta, kuri prisiekė jam, kartu sudarydama politinę konfederaciją bei pagal sakralinę teisę sutvarkydama savo socialinius santykius, buvo *berith* – Jahvės padiktuota sutartis, kurią klusniai priėmė žydai. Iš jos išplaukė sutartį sudariusių žmonių ritualinės, sakralinės ir socialinės etinės pareigos, tačiau kartu ir labai konkretūs dieviškojo partnerio pažadai. Žydai jautėsi turį teisę priminti Jahvei apie šiuos pažadus – žinoma, tik tokiu būdu, kuris pritiko kreipiantis į galingą Dievą. Būtent čia glūdi neturinčios sau lygių kitose religijose (nors analogijų galima rasti) *pažado* reikšmės žydų religijoje pirmoji šaknis.

Užtat reiškinys, kad politinio junginio sudarymas lemia subordinaciją junginio dievui, yra visuotinis. „Sinoikizmas" Viduržemio jūros kraštuose yra arba polio dievybę garbinančios naujos kulto bendruomenės susidarymas, arba jau egzistuojančios pertvarka. Polis, žinoma, yra klasikinis politinio „vietinio dievo" reiškinio atvejis. Bet jis nėra vienintelis. Priešingai, kiekvienas pastovus politinis junginys paprastai turi savo ypatingą dievą, kuris yra jo politinės veiklos sėkmės garantas. Visiškai susiformavęs toks dievas yra neprieinamas iš šalies. Jis priima aukas ir maldas tik iš junginio narių. Bent jau jis turėtų taip elgtis. Kadangi dėl to negali būti visiško tikrumo, griežtai draudžiama išduoti svetimiesiems, kokiu būdu jį galima paveikti. Sve-

timasis laikomas ne vien politiniu, bet ir religiniu nedraugu. Taip pat kito junginio dievas, turintis tą patį vardą bei savybes, nelaikomas identišku savajam. Vejų miesto gyventojų Junona nėra romėnų Junona, panašiai kaip neapoliečiui vienos koplyčios Dievo motina nėra tapati kitos koplyčios Dievo motinai. Vieną jis garbina, o kitą niekina ir keikia, jeigu ji padeda jo konkurentams, arba bando ją nuteikti prieš juos. Priešo dievams žadama, kad jie bus išpažįstami ir garbinami savoje šalyje, jeigu atsimes nuo priešų (*evocare Deos*[18]), kaip, pavyzdžiui, elgėsi Kamilas[19], kariaudamas prieš Vejus. Be to, dievai užkariaujami ir vagiami. Tik ne visiems jiems tai patinka. Užgrobta Jahvės skrynia atneša filistinams nelaimes[20]. Paprastai pergalė yra ir savojo stipresnio dievo pergalė prieš silpnesnį svetimą dievą.

Ne visi politinių junginių dievai yra lokaliniai dievai, geografiškai susieti su junginio centru. Pasakojime apie kelionę per dykumą Izraelio Dievas eina kartu su tauta jos priešakyje, panašiai kaip romėnų šeimos larai[21] keičia gyvenamąją vietą kartu su ja. Kitoje, prieštaraujančioje versijoje Jahvė yra ypatingas tuo, kad jis veikia „iš toli", iš Sinajaus, kur gyvena kaip visų tautų Dievas, ir tik per karą su audra ateina pas savo tautą kartu su dangaus kariuomene *(Zebaoth*[22]*)*. Teisingai manoma, jog ši specifinė „toliveikos" savybė, kilusi iš to, kad Izraelis priėmė svetimą dievą, turėjo reikšmės Jahvės kaip visuotinio ir visagalio Dievo vaizdinio susiformavimui. Paprastai lokalinis dievo pobūdis bei išimtinė „monolatrija", kurios jis reikalauja iš savo garbintojų, visai nėra kelias į monoteizmą, bet, priešingai, stiprina dievų partikuliarizmą. Ir atvirkščiai – lo-

kalinių dievų susiformavimas lemia nepaprastą politinio partikuliarizmo sustiprėjimą.

Tai tinka ir poliui. Jis buvo uždaras, panašiai kaip viena bažnyčia kitos atžvilgiu, ir neleido susiformuoti vieningam žynių luomui, aprėpiančiam skirtingus junginius. Skirtingai nuo mūsų „valstybės", kuri suprantama kaip institucija *(Anstalt)*, polis buvo iš esmės *asmeninė* tam tikro miesto dievą bendrai garbinančių individų sąjunga. Jis savo ruožtu dalijosi į asmenines genčių, giminių ir šeimų dievybių kulto sąjungas, kurių atskiri kultai buvo uždari vieni kitų atžvilgiu. Polis buvo uždaras ir vidujai – visų tų, kurie nebuvo visų šių giminių ir šeimų kulto sąjungų nariai, atžvilgiu. Atėnuose tas, kas neturi šeimos namų dievo *(Zeus herkeios)*, negali eiti viešų pareigų. Tas pat Romoje galioja tiems, kurie nėra *patres*[23] sąjungos nariai. Specialųjį plebėjų pareigūną *(tribunus plebis*[24]*)* saisto tik žmogiškoji priesaika *(sacro sanctus*[25]*)*, jis neturi auspicijų[26] ir todėl disponuoja ne *legitimes imperium*[27], o tik *potestas*[28].

Junginio dievybės ryšys su tam tikra vietove yra stipriausias ten, kur šio junginio gyvenama teritorija laikoma šventa tam tikro dievo žeme. Jahvei tokia žeme ilgainiui tapo Palestina. Tam, kas gyvena svetur, bet nori dalyvauti Jahvės kulte ir jį garbinti, tradicija nurodo atsigabenti Palestinos žemės.

Tikrųjų vietinių dievų atsiradimą lemia ne vien sėslumas, bet ir kitos sąlygos, politiškai sureikšminančios vietinį junginį. Vietinis dievas labiausiai būdingas miestui, kuris yra nepriklausomai nuo valdovo ir jo rūmų egzistuojantis politinis junginys su korporacijos teisėmis. Todėl tokių dievų nerandame Indijoje, Rytų Azijoje ir Irane, ir tik menkesniu genties dievo pavidalu jis būdingas Šiaurės Europai. Užtat Egipte už teisinės

miestų organizacijos ribų šį reiškinį aptinkame jau zoolatrinėje religijos stadijoje – jis pasitelkiamas skirstymui į sritis. Iš miestų-valstybių vietinių dievų atsiranda panašūs į juos konfederacijų (pavyzdžiui, senovės žydų, etoliečių) dievai. Idėjų istorijos požiūriu, politinio junginio kaip vietinio kulto subjekto samprata yra tarpinė grandis tarp grynai patrimonialinės politinės bendruomeninės veiklos sampratos ir grynai dalykinės tikslinio ir institucinio junginio – šiuolaikinės „teritorinės korporacijos" *(Gebietskörperschaft)* – idėjos.

Savo atskirus dievus ar šventuosius turi ne vien politiniai junginiai, bet ir profesiniai susivienijimai. Ekonomikos būkle galima paaiškinti, kodėl jų dar visai nėra vedų panteone. Užtat senovės Egipto raštininkų dievas[29] taip pat ženklina biurokratizacijos pradžią, kaip visame pasaulyje paplitę prekybos ir visų amatų dievai bei šventieji liudija didėjančią profesijų diferenciaciją. Dar XIX a. Kinijos kariuomenei pavyko pasiekti, kad būtų kanonizuotas jos karo dievas. Tai simptomas, kad karyba buvo laikoma atskira „profesija" šalia kitų, skirtingai nuo Viduržemio jūros kraštų antikos laikais bei medų, kurių karo dievai kartu buvo ir didieji tautos dievai.

Dievų pavidalai įvairuoja priklausomai nuo gamtinių ir socialinių gyvenimo sąlygų. Lygiai taip pat įvairuoja dievo galimybės išsikovoti panteone pirmenybę ar netgi dieviškumo monopolį. Nuosekliai monoteistinės religijos yra iš esmės tik judaizmas ir islamas. Aukščiausiosios dievybės statusas ir hinduizme, ir krikščionybėje teologiškai užmaskuoja faktą, kad nuoseklus monoteizmas susidūrė su kliūtimi – labai svarbiu ir savitu religiniu interesu, išganymo per dievo susižmogi-

nimą interesu. Monoteizmo vystymasis niekur ilgesniam laikui nepanaikino demonų bei dvasių pasaulio (netgi Reformacija). Monoteizmas jį tik besąlygiškai pajungė (bent jau teorijoje) vienintelio Dievo visagalybei.

Praktiškai reikšmingas buvo ir tebėra toks klausimas: kas *kasdienybėje* turi daugiau įtakos atskiro asmens interesams – ar teoriškai „aukščiausiasis" dievas, ar „žemesniosios" dvasios bei demonai. Jeigu įtakingesni yra „žemesnieji", tai kasdienį religingumą lemia santykiai su jais nepriklausomai nuo oficialios dievo sampratos racionalizuotoje religijoje. Ten, kur egzistuoja vietinis dievas, pirmenybė atitenka jam. Jeigu sėslias bendruomenes, kuriose jau toli pažengė vietinių dievų kūryba, politiškai suvienija užkariavimas, tai vietiniai suvienytųjų bendruomenių dievai paprastai yra sujungiami į vieną visumą. Šioje visumoje plėtojasi daugiau ar mažiau nuosekli darbo pasidalijimu pagrįsta dalykinė ir funkcinė specializacija, kurią lemia dievų pradinė įtakos sfera bei nauja žmonių patirtis. Didžiausio valdovų ir žynių centro vietinis dievas (Babilono Mardukas, Tebų Amonas) įgyja aukščiausiojo dievo rangą, kad vėl išnyktų tam centrui žlugus arba jį perkėlus kitur, kaip atsitiko su Ašuru žlugus Asirijos valstybei. Mat visur ten, kur politinė sąjunga buvo laikoma dievo saugomu junginiu, jos politinė vienybė atrodė negarantuota, kol jos atskirų dalių dievai nebuvo inkorporuoti ir subendrinti, o dažnai ir lokaliai sinoikizuoti. Tai, kas šiuo atžvilgiu buvo įprastas dalykas senovėje, pasikartojo garsiųjų šventųjų relikvijų perkėlimu iš provincijos cerkvių į suvienytos Rusijos valstybės sostinę.

Yra be galo daug galimų skirtingų panteono darybos bei viršenybės jame nustatymo principų kombina-

cijų, o dievų kompetencijos savo neapibrėžtumu mažai skiriasi nuo valdininkų kompetencijų patrimonialinėse organizacijose. Atriboti kompetencijas trukdo tradicinis prisirišimas prie tam tikro, ypač gerai užsirekomendavusio dievo. Mandagumas reikalauja dievą, į kurį tam tikru momentu kreipiamasi, traktuoti kaip funkcijų požiūriu universalų, t.y. priskirti jam visas galimas, taip pat jau kitiems dievams atiduotas funkcijas. Tai yra „henoteizmas"[30], kurį Maxas Mülleris[31] neteisingai laiko atskira raidos pakopa. Nustatant pirmenybę, didelę reikšmę turi grynai racionalūs momentai. Ten, kur tam tikri nuostatai (ypač dažnai – stereotipizuoti religiniai ritualai) pasižymi ypač dideliu pastovumu ir įsisąmoninami racionalaus religinio mąstymo, padidėja tikimybė, kad pirmenybę įgys dievai, kurių elgesys paklūsta pačioms tvirčiausioms taisyklėms, t.y. dangaus ir jo šviesulių dievai.

Šiems dievams, kurie turi įtakos visuotiniams gamtos reiškiniams, metafizinė spekuliacija teikia labai didelę reikšmę ir kartais netgi laiko juos pasaulio kūrėjais. Tačiau kasdieniame religingume jie dažniausiai nevaidina bent kiek svarbesnio vaidmens – kaip tik todėl, kad šių gamtos reiškinių vyksme nebūna žymesnių pakitimų, taigi kasdienybės praktikoje neatsiranda poreikio veikti juos burtininkų ir žynių priemonėmis. Jeigu dievas atliepia tam tikrą stiprų religinį interesą (šiuo atveju – soteriologinį), jis gali (kaip Ozyris Egipte) lemti visos tautos religingumo pobūdį, neįgydamas pirmenybės panteone. *Ratio* yra palankus universaliųjų dievų sureikšminimui, o kiekviena nuosekli panteono daryba vadovaujasi sistemingais racionaliais principais, nes jai daro įtaką arba profesionalus dvasininkų racionalizmas, arba pasauliečių racionalus tvar-

kos siekimas. Jau nurodyta giminystė tarp dangaus šviesulių judėjimo racionalaus reguliavimo, kurį garantuoja dieviškoji tvarka, ir sakralinės tvarkos žemėje pastovumo padaro dangaus šviesulių dievus abiejų dalykų sargais, nuo kurių savo ruožtu priklauso racionalus ūkis ir tvirtas bei garantuotas sakralinių normų viešpatavimas socialinėje bendruomenėje. Suinteresuotieji šiomis sakralinėmis normomis ir jų atstovai visų pirma yra dvasininkai. Todėl dangaus šviesulių dievų Varunos ir Mitros, saugančių sakralinę tvarką, varžybos su drakono nugalėtoju audros dievu Indra yra simptomas, kad tvirtos tvarkos ir gyvenimo reguliavimo siekianti dvasininkija konkuravo su galinga karių diduomene. Jos požiūrį į antgamtines jėgas geriau atitinka veiklus herojiškas dievas, taip pat avantiūros ir likimo iracionalumas, kuriam svetima bet kokia tvarka. Mes dar ne kartą susidursime su šia svarbia priešybe.

Susisteminta sakralinė tvarka, kurią propaguoja dvasininkija (Indijoje, Irane, Babilone), bei racionaliai organizuoti santykiai su pavaldiniais, sukuriami valdininkų valstybės (Kinijoje, Babilone), yra palankiausi dangiškųjų bei astralinių dievybių iškilimui panteone. Babilone religingumas vis aiškiau transformuojasi į astrologinį fatalizmą – tikėjimą dangaus šviesulių (ypač planetų) įtaka viskam, pradedant savaitės dienomis ir baigiant pomirtiniu likimu. Jis yra vėlesniojo žynių mokslo padarinys ir iš pradžių buvo svetimas politiškai laisvos valstybės tautinei religijai. Panteono valdovas pats savaime dar nėra „universalus“, tarptautinis pasaulio dievas. Tačiau jam būdinga tendencija tokiam tapti.

Gilėjantis religinis mąstymas reikalauja, kad dievo egzistencija bei savybės būtų aiškiai apibrėžtos, taigi kad jis būtų šia prasme „universalus". Antai ir senovės graikų išminčiai tapatino savojo menkai tesutvarkyto panteono dievus su kitų kraštų dievybėmis. Ši universalizacijos tendencija stiprėja drauge su panteono valdovo galia, jai įgyjant vis daugiau „monoteistinių" bruožų. Universalizmo ir monoteizmo atsiradimą skatino pasaulinės imperijos susidarymas Kinijoje, brahmanų luomo įsigalėjimas visose Indijos valstybėse, persų ir romėnų pasaulinių imperijų susidarymas. Visi šie procesai buvo palankūs ir universalizmui, ir monoteizmui, nors ir nevienodu mastu. Šių procesų rezultatai taip pat buvo labai nevienodi.

Pasaulinių imperijų susikūrimas (arba panašūs žemiški socialinės unifikacijos procesai) visai nebuvo vienintelis ir būtinas šios raidos svertas. Universalistinio monoteizmo (monolatrijos) pažanga religijos istorijai pačiu svarbiausiu – Jahvės kulto – atveju buvo labai konkrečių istorinių procesų (konfederacijos susikūrimo) pasekmė. Universalizmas šiuo atveju buvo tarptautinės politikos rezultatas. Jos pragmatiniai interpretatoriai buvo Jahvės kulto ir jo palieptos dorovės protagonistai – pranašai. Todėl ir kitų tautų veiksmai, nuo kurių priklausė Izraelio gyvybiniai interesai, buvo pradėti aiškinti kaip Jahvės darbai. Čia labai aiškiai matyti specifinis *istorinis* žydų pranašų spekuliacijų pobūdis, kuris jas skiria nuo Indijos ir Babilono žynių natūralistinių spekuliacijų. Dėl Jahvės pažadų iškilo uždavinys, kurį būtinai reikėjo išspręsti: suprasti savosios tautos likimą kaip susijusį su kitų tautų likimais. Tą likimą, kuris klostėsi taip grėsmingai ir, atrodytų, visiškai priešingai Jahvės pažadams, reikėjo suprasti

kaip jo „darbą", kaip „pasaulio istorijos" dalį. Tai senam konfederacijos karo dievui, tapusiam vietiniu Jeruzalės polio dievu, suteikė profetinių universalistinių šventos transcendentinės visagalybės ir nepažinumo bruožų.

Monoteistinis ir iš esmės universalistinis faraono Amenchotepo IV (Echnatono) siekimas įvesti Saulės kultą radosi visiškai kitokioje situacijoje. Viena vertus, jis kilo iš toli siekiančio žynių ir pasauliečių racionalizmo, kuris, visiškai skirtingai nuo žydų pranašysčių, buvo grynai natūralistinis. Kita vertus, jį lėmė biurokratinei vieningai valstybei vadovaujančio monarcho poreikis palaužti žynių galią, pašalinant daugybę žynių dievų, ir restauruoti senovinę sudievinto faraono galią, padarant jį vyriausiuoju Saulės žyniu. Universalistinis krikščionybės ir islamo monoteizmas buvo susijęs su judaizmu kaip jo tolesnis išplėtojimas, o santykinį zaratustrizmo monoteizmą tikriausiai lėmė neiraniškos (Artimųjų Rytų) įtakos. Visoms šioms religijoms turėjo įtakos „etinė" pranašystė, kurią reikia skirti nuo „pavyzdžiu grindžiamos pranašystės" (šis skirtumas bus paaiškintas vėliau). Visi kiti santykiškai monoteistiniai ir universalistiniai raidos procesai yra žynių ir pasauliečių filosofinės spekuliacijos produktai. Jie įgijo praktinę reikšmę tik ten, kur jungėsi su soteriologiniais (išganymo) interesais (apie tai – vėliau).

Plėtotės nuoseklaus monoteizmo linkme užuomazgų buvo beveik visur. Tačiau jam visiškai įsitvirtinti kasdienėje religijoje *(Alltagsreligion)* visur, išskyrus judaizmą, islamą ir protestantizmą, sutrukdė praktinės kliūtys. Jas lėmė galingi idealūs ir materialūs žynių interesai, susiję su atskirų dievų kultu ir kulto vietomis, o kita vertus – pasauliečių religiniai interesai. Jiems

reikėjo religinio objekto, kuris būtų pasiekiamas, artimas, susiejamas su konkrečia gyvenimo problema ar konkrečia asmenų grupe, atskiriant visas kitas. Svarbiausia, tas objektas turėjo būti *magiškai* paveikiamas. Jau išbandytos magijos patikimumas yra kur kas didesnis už tikėjimą visagalio dievo garbinimo veiksmingumu, nes tokio dievo neįmanoma magiškai paveikti. Todėl dievų kaip „antjuslinių" jėgų ir netgi transcendentinio Dievo koncepcija pati savaime anaiptol nepanaikina senųjų maginių vaizdinių (to nėra ir krikščionybėje). Tačiau kai ji atsiranda, išryškėja dvi galimos santykio su antgamtinėmis jėgomis sampratos, kurias dabar ir aptarsime.

Galia, kuri yra mąstoma pagal analogiją su turinčiu sielą žmogumi, gali būti *priversta* tarnauti žmogui, panašiai kaip ir natūralistinė dvasios „jėga". Tas, kas turi charizmą panaudoti teisingas priemones, yra stipresnis už patį dievą ir gali pajungti jį savo valiai. Šiuo atveju religinė veikla yra ne „dievo garbinimas", o „dievo prievartavimas", kreipimasis į dievą – ne malda, bet maginė formulė. Tai yra nesunaikinamas liaudiškojo religingumo pagrindas, ypač Indijoje. Tokio tipo religinė veikla yra visuotinai paplitusi: netgi katalikų kunigas turi kažką panašaus į burtų galią, kai atlieka mišių stebuklą bei atleidžia nuodėmes. Būtent čia aptinkame ir svarbiausias orginių bei mimetinių religinio kulto elementų – pirmiausia giesmės, šokio, dramos, taip pat tvirtai nustatytos maldos formulės – ištakas.

Kitą galimybę atveria antropomorfizacija pagal galingo žemiškojo valdovo pavyzdį. Jo laisva malonė, kurią galima įgyti prašymais, dovanomis, paslaugomis, duoklėmis, pataikavimu, kyšiais ir pagaliau jo valią

atitinkančiu elgesiu, perkeliama ir priskiriama dievams. Jie pagal analogiją su žemiškuoju valdovu suprantami kaip galingos, iš pradžių tik kiekybiškai už jį stipresnės būtybės. Taip atsiranda „dievo garbinimo" būtinybė.

Žinoma, specifiniai „dievo garbinimo" elementai – malda ir aukos – taip pat yra kilę iš magijos. Maldoje riba tarp maginės formulės ir prašymo lieka neapibrėžta, o techniškai racionalizuota maldos procedūra – maldos malūnai ir panašūs techniniai aparatai, vėjyje pakabinti, prie dievų ar šventųjų paveikslų pritvirtinti maldų tekstai, grynai kiekybiškai vertinami rožančiaus kalbėjimai (visa tai yra dievų prievartavimo racionalizavimo Indijoje pasiekimai) – visur yra artimesnė magijai nei dievo garbinimui. Ir menkai diferencijuotose religijose aptinkame individualią maldą kaip „prašymą", kuri turi grynai dalykišką racionalią formą: besimeldžiantysis ką nors dievui žada ir už tai prašo atlyginimo.

Aukojimas taip pat iš pradžių yra maginė priemonė, kuri iš dalies tiesiogiai pasitelkiama dievų prievartavimui. Kad dievai galėtų nuveikti savo žygdarbius, jiems taip pat reikia ekstazę sukeliančio žynių somos[32] gėrimo, todėl, pagal senovinį arijų tikėjimą, juos galima priversti aukomis. Arba su jais galima sudaryti sutartį, kuri reiškia abipusius įsipareigojimus, – tai yra senovės žydų tikėjimas, turėjęs svarbių pasekmių. Dar vienu požiūriu, aukojimas yra maginė priemonė nukreipti dievo rūstybei į kitą objektą – juo gali būti atpirkimo ožys[33] arba žmogaus gyvybės auka.

Dar svarbesnis ir tikriausiai senesnis yra kitas motyvas: aukojimo, ypač gyvulio aukojimo, rezultatas turi būti *communio*[34] – užstalės bendrija, kuri liudija die-

vo ir aukotojo susibroliavimą. Jis atsiranda iš dar senesnio vaizdinio: stipraus (vėliau – švento) žvėries sudraskymas ir suvalgymas suteikia valgytojams jo jėgą. Yra ir daugiau galimų atvejų, kai vienokia ar kitokia maginė prasmė gali determinuoti aukojimo veiksmo pobūdį – net ir tuo atveju, kai to veiksmo prasmę stipriai veikia autentiški „kultiniai" vaizdiniai. Ši maginė prasmė gali net vėl nustelbti kultinę prasmę: skirtingai nuo senovės skandinavų aukų, Atharvavedos ir Brahmanų aukojimo ritualai yra kone gryni burtai. Magijos išsižadėjimas reiškia arba aukos kaip duoklės sampratą (pavyzdžiui, aukojant pirmuosius naujo derliaus vaisius, kad dievybė žmogui skirtų likusią dalį), arba atgailos auką, kai sau pačiam paskiriama „bausmė", kad būtų išvengta dievo keršto. Tai dar, žinoma, nereiškia „nuodėmės įsisąmoninimo"; iš pradžių tai daroma (pavyzdžiui, Indijoje) šaltai ir dalykiškai.

Nemaginių motyvų įsivyravimą lemia vis labiau įsigalintys dievo galybės ir jo kaip asmeninio viešpaties vaizdiniai. Dievas tampa didžiu valdovu, kuris savo valia gali daryti ką nori ir prie kurio galima prisigretinti tik prašymais ir dovanomis, o ne maginėmis prievartos priemonėmis. Tačiau šie nauji, palyginti su paprastais „burtais", motyvai iš pradžių yra tokie pat blaiviai racionalūs, kaip ir paties būrimo motyvai. *„Do ut des"*[35], – tokia yra pagrindinė taisyklė. Šis bruožas yra būdingas kasdieniam masiniam visų laikų ir tautų religingumui, visoms religijoms. Net ir nuosekliausiai į transcendenciją orientuotose religijose visų normalių „maldų" turinys yra prašymas apsaugoti nuo išorinių „šio pasaulio" bėdų bei suteikti žemiškųjų išorinių gėrybių.

Visi kitokie religijų bruožai atsiranda dėl specifinio raidos proceso. Šis procesas pasižymi dviem ypatumais. Viena vertus, vis labiau racionaliai sisteminamos dievo sąvokos ir *mąstymas* apie galimus žmogaus santykius su dievybe. Kita vertus, dėl to smarkiai sumažėja pirmykščio *praktinio* apskaičiuojančio racionalizmo reikšmė. Vykstant religinio mąstymo racionalizavimui, specifinio religinio elgesio „prasmės“ vis mažiau ieškoma grynai išoriniuose ūkinės kasdienybės privalumuose. Kartu religinio elgesio tikslas yra „iracionalizuojamas“, ir galiausiai šie „ne šio pasaulio“ (t.y. iš pradžių neekonominiai) tikslai tampa specifiniais religinio elgesio tikslais. Viena šios „neekonominės“ (ką tik nurodytąja prasme) raidos prielaidų yra specifinių asmenų – jos subjektų *(Träger)* – egzistavimas. Tas santykių su antjuslinėmis jėgomis formas, kurios pasireiškia prašymais, aukomis, garbinimu, galima atskirti nuo „burtų“ kaip maginės prievartos ir pavadinti jas „religija“ bei „kultu“. „Dievais“ tokiu atveju galima būtų vadinti tas būtybes, kurioms meldžiamasi ir kurios yra religiškai garbinamos, o „demonais“ – tas, kurios yra magiškai prievartaujamos ir spaudžiamos. Tačiau ši perskyra beveik niekur nuosekliai negalioja, nes ir „religinio“ (nurodytąja prasme) kulto rituale beveik visur glūdi daugybė maginių elementų. Ir istoriškai ši perskyra dažnai rutuliojosi tokiu būdu, kad naujos religijos dvasininkams ar pasaulietinei valdžiai nuslopinus tam tikrą kultą senieji dievai toliau egzistuodavo „demonų“ pavidalu.

2

BURTININKAI IR DVASININKAI

Šios perskyros sociologinis aspektas yra „dvasininkijos", kuri skiriasi nuo „burtininkų", atsiradimas. Kaip ir beveik visų kitų sociologinių reiškinių atveju, jų priešingybė nėra ryški ir aiški. Neįmanoma vienareikšmiškai nustatyti ir jų konceptualinių skirtumų. Vadovaujantis „kulto" ir „burtų" perskyra, „dvasininkais" (*Priester*) galima būtų pavadinti tuos profesionalius funkcionierius, kurie daro įtaką dievams juos garbindami, o burtininkais – tuos, kurie prievartauja „demonus" magimėmis priemonėmis. Tačiau daugelyje didžiųjų religijų (įskaitant krikščionybę) dvasininko sąvoka apima maginę kvalifikaciją.

Arba „dvasininkais" galima vadinti funkcionierius, dirbančius reguliariai veikiančiose organizuotose *įmonėse (Betrieb),* kurių tikslas yra daryti įtaką dievams, o burtininkai, priešingai, yra pavienininkai, darantys tai, kai pasitaiko proga. Tarp šių priešingybių galime aptikti visą tarpinių atvejų skalę, tačiau „grynuosiuose" tipuose ši priešingybė yra aiški. Tad dvasininkijos požymiu galima laikyti tam tikrų nuolatinių kultaviečių su vienokiu ar kitokiu daiktiniu kulto aparatu buvimą.

Kita vertus, svarbiausiuoju dvasininkų požymiu galima laikyti tai, kad jie yra tam tikro socialinio junginio

funkcionieriai, turintys individualiai įgytą ar paveldėtą tarnybą. Taigi jie yra to junginio tarnautojai arba organai, dirbantys savo profesinį darbą junginio narių interesų labui, o burtininkai yra laisvos profesijos žmonės. Žinoma, ši perskyra, aiški sąvokų lygmenyje, visai nėra tokia tikrovėje. Burtininkai neretai susivienija į gildiją, o tam tikromis aplinkybėmis – ir į paveldimą kastą, kai kuriose bendruomenėse galinčią įgyti magijos monopolį. Ir katalikų dvasininkas ne visada turi „tarnybą"; pavyzdžiui, Romoje jis dažnai yra vos suduriantis galą su galu vargšas klajūnas, pragyvenantis iš epizodiškai laikomų mišių.

Dvasininko požymiu galima laikyti ir tam tikras specialias žinias, tam tikrą griežtai apibrėžtą išsimokslinimą ir profesinę kvalifikaciją, skiriančią jį ir nuo burtininkų, ir nuo „pranašų", kurie veikia remdamiesi savo asmeniniais sugebėjimais (charizma), demonstruodami juos stebuklais bei asmeniniu apreiškimu. Tačiau šis skirtumas nėra absoliutus, nes burtininkai dažnai būna labai mokyti, o dirbantys dvasininkai – anaiptol ne visada puikiai išsimokslinę. Skirtumo reikia ieškoti atsižvelgiant į kokybę, į nevienodą bendrą jų išsimokslinimo pobūdį. Vėliau (nagrinėdami valdžios formas[36]), mes turėsime progą atskirti racionalų dvasininkų lavinimą bei su juo susijusią drausmę nuo charizmatinių burtininkų mokymo, kurį iš dalies sudaro grynai empirinės technikos perėmimas, o iš dalies – „skatinantis prabusti" ir atgimti ugdymas, naudojantis iracionalias priemones (žinoma, tikrovėje ir šiuo atžvilgiu gausu pereinamųjų atvejų).

Dvasininkijos požymiu galima laikyti ir „doktriną" – racionalios religinės idėjų sistemos sukūrimą, taip pat (tai mums yra svarbiausia) sistemingą specifinę religi-

nę „etiką", kuri remiasi kokiu nors būdu užfiksuota rišlia „doktrina", turinčia „apreiškimo" galią. Būtent šiuo pagrindu islame skiriama rašto religija ir paprasta pagonybė. Tačiau vadovaudamiesi šiuo kriterijumi negalėtume dvasininkais laikyti ne vien sintoistinio kulto tarnų Japonijoje, bet ir galingų hierokratijų Finikijoje. Šiuo atveju dvasininko sąvokos požymiu padaroma labai svarbi, tačiau anaiptol ne universali funkcija.

Tinkamiausiu mūsų tikslams būdu į daugelį skirtingų „burtininkų" ir „dvasininkų" atskyrimo galimybių, visada keliančių tam tikrų abejonių, atsižvelgiame laikydami esminiu dvasininkijos požymiu tai, kad *atskira asmenų* grupė *reguliariai* atlieka *kulto veiksmus*, susijusius su tam tikromis normomis, vietomis, laiko momentais bei tam tikrais *junginiais*. Nėra dvasininkijos be kulto, nors galima aptikti kultą be atskiros dvasininkijos – pavyzdžiui, Kinijoje, kur oficialiai pripažintų dievų ir protėvių dvasių kulto veiksmus atlieka vien valstybės organai ir šeimų galvos. Kita vertus, tipiškų grynųjų „burtininkų" tarpe aptinkame noviciatą ir mokymą, kaip, pavyzdžiui, indėnų *Hametze* brolijoje bei panašiais atvejais visame pasaulyje. Tokios brolijos dažnai būna labai galingos, o jų rengiamos maginės šventės yra svarbiausi įvykiai visos tautos gyvenime. Tačiau šiuo atveju nėra nuolatinių kulto veiksmų *(kontinuierlicher Kultusbetrieb)*, todėl jų narių mes nevadiname „dvasininkais".

Ir kulto be dvasininkų, ir burtininkų be kulto atvejais nėra nei metafizinių vaizdinių racionalizacijos, nei specifinės religinės etikos. Ir viena, ir kita nuosekliai išplėtoja tik savarankiška profesionali dvasininkija, turinti ilgą kulto veiksmų ir praktinės sielovados patirtį. Todėl ta etika, kurią išplėtojo kinų klasika, iš esmės

skyrėsi nuo metafiziškai racionalizuotos „religijos". Tą patį galima pasakyti apie senąjį budizmą, kuris neturėjo nei kulto, nei dvasininkų.

Toliau parodysime, kad religinio gyvenimo racionalizacija buvo fragmentiška ar visai nevyko visur ten, kur nesusiformavo dvasininkijos luomas ir ji neįgijo galios, kaip buvo antikos laikais Viduržemio jūros kraštuose. Ši racionalizacija labai savotiškai vyko ten, kur burtininkų ir šventųjų giedotojų luomas racionalizavo magiją, tačiau nesukūrė tikros kulto pareigybinės organizacijos, kaip Indijos brahmanai. Tačiau ne kiekviena dvasininkija sukuria tai, kas yra iš esmės nauja magijos atžvilgiu: racionalią metafiziką ir religinę etiką. Tam reikalingas – nors tai ir nėra taisyklė, galiojanti be išimties, – su dvasininkija nesusijusių galių įsikišimas. Tos galios yra, viena vertus, metafizinių ir religinių-etinių „apreiškimų" skelbėjai – *pranašai*, o kita vertus – kulto išpažinėjai, kurie nėra dvasininkai, t.y. *pasauliečiai*.

Tačiau prieš pradėdami nagrinėti, kokiu būdu dėl šių su dvasininkija nesusijusių veiksnių poveikio išsirutuliojo religijos, įveikiančios magijos pakopas, kurios visame pasaulyje yra labai panašios, mes turime konstatuoti tam tikras tipiškas raidos tendencijas, kurias lėmė profesionalių kulto tarnų egzistavimas.

3

DIEVO SĄVOKA. RELIGINĖ ETIKA. TABU

Pats paprasčiausias klausimas – ar iš viso verta bandyti paveikti tam tikrą dievą ar demoną prievarta ar prašymu – iš pradžių yra vien tik sėkmės klausimas. Kaip burtininkas turi *įrodyti* savo charizmą, taip ir dievas turi pademonstruoti savo galią. Jeigu bandymas paveikti dievą nuolatos yra nesėkmingas, tai arba tas dievas neturi galios, arba priemonės jį paveikti nėra žinomos. Tokiu atveju šių bandymų atsisakoma. Kinijoje ir mūsų dienomis kelių plačiai nuskambėjusių pasisekimų pakanka, kad dievas įgytų galingojo *(Shen ling)* šlovę, o jo garbintojų skaičius išaugtų. Jeigu dievas parodo savo galią, tai imperatorius, atstovaujantis savo pavaldiniams santykiuose su dangumi, apdovanoja jį titulais ir kitokiomis dovanomis. Kita vertus, kartais pakanka kelių garsių nesėkmių, kad jo šventykla ištuštėtų visiems laikams. Nesugriaunamu Jahvės ir jo pranašų padėties pamatu tapo istorinis atsitiktinumas, kad visiškai nelauktai išsipildė tvirtas kaip uola pranašiškas Izaijo tikėjimas: jeigu tik karalius liksiąs tvirtas, Dievas neatiduosiąs Jeruzalės į asirų kariuomenės rankas.

Ne kitaip reikalai susiklostydavo ir su ikianimistiniais fetišais bei su magine charizma. Už nesėkmes

burtininko dažnai laukdavo mirtis. Palyginti su burtininku, dvasininkas turi tą pranašumą, kad atsakomybę už nesėkmę nuo savęs asmeniškai jis gali perkelti dievui. Tačiau kartu su dievo prestižu smunka ir jo dvasininkų prestižas, jeigu tik jie neranda būdo tas nesėkmes įtikinamai pavaizduoti taip, kad atsakomybė už jas tenka ne dievui, bet jo garbintojų elgesiui. Tai leidžia padaryti „dievo garbinimo" vaizdinys, priešingas „dievo prievartavimo" vaizdiniui. Aiškinama, kad tikintieji nepakankamai garbino dievą, nepakankamai tenkino dieviškąjį aukų kraujo ar somos gėrimo troškulį, o gal net paniekino jį dėl kitų dievų. Todėl dievas jų ir nebegirdįs. Tačiau kartais naujas ir daug intensyvesnis dievo garbinimas nepadeda. Pasirodo, kad priešų dievai yra stipresni. Tada dievo reputacijai ateina galas. Persimetama prie stipresnių dievų, išskyrus tą atvejį, kai pavyksta nepalankų dievo elgesį motyvuoti taip, kad jo prestižas ne sumenksta, o dar labiau sutvirtėja. Kartais dvasininkams pavyksta tai padaryti. Ryškiausias pavyzdys čia yra Jahvės dvasininkai – jo ryšiai su savo tauta (dėl tam tikrų priežasčių, kurias paaiškinsime vėliau) buvo tuo tvirtesni, kuo didesnės nelaimės ištikdavo jo tautą. Tačiau tam, kad tai galėtų įvykti, dievas turėjo įgyti daugybę naujų atributų.

Antropomorfizuotų dievų ir demonų pranašumas prieš žmones iš pradžių tėra santykinis. Besaikės yra jų (kaip ir stiprių žmonių) aistros, ir nežino saiko jų malonumų troškimas. Tačiau jie nėra nei visažiniai, nei visagaliai – priešingu atveju jų negalėtų būti daug, – ir jie nebūtinai yra amžini (pavyzdžiui, babiloniečių ir germanų dievai). Jie tik moka savo gražų gyvenimą prailginti vien tik jiems skirtais magiškais valgiais ir gėrimais, panašiai kaip stebuklingas žiniuonio gėrimas

prailgina žmogaus gyvenimą. Kokybės atžvilgiu jie yra skirstomi į žmonėms naudingas ir žalingas jėgas. Savaime suprantama, kad pirmosios yra laikomos geraisiais ir aukštesniaisiais dievais, kuriems meldžiamasi, o antrosios – žemesniaisiais „demonais", ir jiems priskiriamos visos tos blogosios savybės, kurias rafinuota vaizduotė įstengia įsivaizduoti. Jiems nesimeldžiama, jie yra tramdomi magijos priemonėmis. Tačiau jie ne visada skiriami šiuo pagrindu, ir ne visada žalingų jėgų valdovai nužeminami į demonus.

Dievų kultinio garbinimo mastas priklauso ne nuo jų gerumo ir netgi ne nuo jų universalios reikšmės. Dažnai nepraktikuojamas kaip tik didžiųjų gerųjų dangaus dievų kultas: ne dėl to, kad jie yra pernelyg nuo žmonių „nutolę", bet todėl, kad jų veikimas yra pernelyg tolygus, o jo tvirtas reguliavimas atrodo esąs garantuotas ir be atskiro įsikišimo. Jėgos, kurios turi aiškiai šėtonišką pobūdį (pavyzdžiui, epidemijų dievas Rudra Indijoje), ne visada yra silpnesnės už „geruosius" dievus; joms gali būti priskiriama didžiulė galia.

Kartu su gerųjų ir šėtoniškųjų galių kokybine diferenciacija panteono viduje prasideda – ir tai mums yra svarbu – specifiškai *etiškai* kvalifikuotų dievybių formavimasis. Dievybė etiškai kvalifikuojama anaiptol ne vien monoteizme. Monoteizme ši kvalifikacija įgyja toli siekiančių pasekmių, tačiau pati savaime yra galima pačiose įvairiausiose panteono pakopose. Natūralu, kad etinėms dievybėms ypač dažnai priklauso specializuotas *teismo (Rechtsfindung)* dievas, taip pat tas, kuris turi galią *orakulams*.

Orakulo menas iš pradžių atsiranda iš magijos, pagrįstos tikėjimu dvasiomis. Kaip ir visos kitos esybės, dvasios neveikia chaotiškai. Jeigu yra žinomos jų vei-

kimo sąlygos, tai galima numatyti jų elgesį vadovaujantis simptomais *(omina)*, kurie, kaip rodo patyrimas, yra jų ketinimų ženklai. Parenkant vietą kapams, pastatams ar keliams, imantis ūkinių ir politinių veiksmų, reikia ieškoti tokios vietos ar laukti tokio momento, kurie yra palankūs, kaip rodo ankstesnė patirtis. O ten, kur egzistuoja sluoksnis, pragyvenantis iš orakulo meno, kaip, pavyzdžiui, vadinamieji daoistų žyniai, šis menas (Kinijoje vadinamas *fengshui* vardu) gali įgyti neįveikiamą galią. Tokiu atveju bet kokį ekonominį racionalumą sužlugdo dvasių pasipriešinimas: neįmanoma pastatyti fabriką ar nutiesti geležinkelį, kiekviename žingsnyje su juo nesusiduriant. Jį gali įveikti tik visiškai išsivystęs kapitalizmas. Atrodo, kad net rusų ir japonų kare 1904–1905 m. japonų kariuomenė dėl nepalankių ženklų nepasinaudojo keletu gerų progų. Kita vertus, jau Pausanijas prie Platajų[37] meistriškai sugebėjo „stilizuoti" ženklų palankumą ar nepalankumą priklausomai nuo taktikos poreikių. Ten, kur politinė valdžia pradeda kontroliuoti teismo procesą, pakeisdama neįpareigojantį trečiųjų teismo teisėjo sprendimą giminių vaiduose privalomu nuosprendžiu, o senąjį užrūstintos daugumos linčo teismą religinių ir politinių nusikaltimų atveju – tvarkingu procesu, tiesa beveik visur yra nustatoma remiantis dieviškuoju apreiškimu (dievo nuosprendžiu). Ten, kur burtininkai sugebėdavo pajungti savo kontrolei orakulus, dievo nuosprendį ir jo parengimą, jie ilgą laiką turėdavo dominuojančią galią.

Gyvenimo tikrovę gerai atspindi tas faktas, kad *teisėtvarkos* dievas visai nebūtinai yra pats galingiausias dievas. Toks nebuvo nei Varuna Indijoje, nei Maat Egipte, o dar mažiau tokie dievai buvo Likas Atikoje, Dikė,

Temidė ar Apolonas. Juos išskiria tik etinė kvalifikacija – jos iš jų reikalauja pati „tiesos", kurią vienaip ar kitaip turi skelbti orakulas ar dievo nuosprendis, prasmė. Tačiau „etinis" dievas saugo teisėtvarką ir gerus papročius ne todėl, kad jis yra dievas, – su „etika" antropomorfiniai dievai iš pradžių neturi nieko bendra, bent jau susiję su ja mažiau nei žmonės. Jo „etiškumas" reiškia tik tiek, kad jis globoja nurodytą atskirą *veiklos* rūšį.

Etiniai reikalavimai dievams didėja kartu su keturiais toliau nurodomais procesais. Pirma, kartu su augančia didelių politinių junginių, saugomų įstatymų, galia ir jų viduje didėjančiais reikalavimais kokybei. Antra, plečiantis racionaliam gamtos dėsniais pagrįsto pasaulio vyksmo kaip kosmoso, pasižyminčio pastovia prasminga tvarka, suvokimui, kurį lėmė meteorologinė ūkinės veiklos orientacija. Trečia, griežtai reglamentuojant vis naujus žmonių santykius konvencionaliomis taisyklėmis ir stiprėjant žmonių tarpusavio priklausomybei nuo šių taisyklių laikymosi. Ketvirta, ypač didėjant duoto žodžio – draugo, vasalo, valdininko, mainų partnerio, skolininko ar dar kieno nors duoto žodžio – patikimumo socialinei ir ekonominei reikšmei. Kitaip sakant, didėjant atskiro asmens etinio ryšio su pareigų „kosmosu", kuris jo elgesį daro prognozuojamą, reikšmei.

Ir patys dievai, kurių globos prašoma, nuo šiol turi arba patys paklusti tvarkai, arba būti tokios tvarkos kūrėjai, panašiai kaip didieji valdovai, ir padaryti ją specifiniu savo dieviškosios valios turiniu. Pirmuoju atveju juos pranoksta aukštesnė beasmenė jėga, kuri juos vidujai saisto ir matuoja jų veiksmų vertę. Ta jėga gali būti labai įvairiai interpretuojama. Visų pirma,

aukštesnės už dievus universalios beasmenės jėgos reiškiasi kaip „likimo" galios. Tokia yra senovės graikų „lemtis" (moira) – tam tikra iracionali, etiškai indiferentiška svarbiausių kiekvieno atskiro likimo bruožų predestinacija. Jai būdingas tam tikras lankstumas, tačiau pernelyg įžūlus nesiskaitymas su ja yra pavojingas *(ὑπέρμορον)* netgi didžiausiems dievams. Lemties vaizdinys kartu su kitais dalykais paaiškindavo ir daugelio maldų neveiksmingumą. Jis buvo artimas karo herojų vidiniam nusiteikimui – jiems buvo ypač svetimas racionalistinis tikėjimas grynai etiškai suinteresuota, tačiau kitais atžvilgiais nešališka, išmintinga ir gera „apvaizda". Čia vėl pasireiškia ta jau anksčiau minėta gili priešingybė tarp heroizmo ir bet kokio religinio ar grynai etinio racionalizmo, su kuriuo mes susidursime ir vėliau.

Visai kitaip atrodo ta beasmenė jėga, kuria tiki biurokratiniai arba teokratiniai sluoksniai, pavyzdžiui, kinų biurokratai arba indų brahmanai. Ji yra harmoningos ir racionalios pasaulio tvarkos providenciali galia, kartais turinti labiau kosminį, kartais – labiau socialinį pobūdį, o dažniausiai aprėpianti ir vieną, ir kitą. Kosminė, tačiau kartu ir specifiškai etiniu požiūriu racionali yra konfucininkų, taip pat daoistų aukštesnė už dievus tvarka. Ji čia yra beasmenė providenciali jėga, kuri laiduoja pasaulio vyksmo reguliarumą ir sėkmingą tvarką: toks yra racionalistinės biurokratijos požiūris. Dar ryškesnis etinis indų *ritos* pobūdis. Tai yra beasmenė tvirtos religinio ceremonialo tvarkos, taip pat kosmoso bei žmonių veiklos apskritai galia. Šis vaizdinys atspindi vedų žynių, kurie buvo empirikai praktikai, daugiau prievartavę nei garbinę dievus, pažiūras. O vėlesnis hinduizmo vaizdinys apie aukštesnį už die-

vus būties vienį, kuris vienintelis nėra pavaldus visos reiškinijos beprasmiškai kaitai ir laikinumui, yra spekuliacija, kurią sukūrė intelektualai, nutolę nuo visų pasaulio reikalų.

Tačiau ir ten, kur gamtos tvarka, taip pat nuolatos su ja sutapatinamų socialinių santykių, visų pirma teisės, tvarka yra laikoma ne aukštesne už dievus, bet jų sukurta (toliau mes nagrinėsime, kokiomis sąlygomis tai atsitinka), laikoma savaime suprantamu dalyku, kad dievas šią savo sukurtą tvarką gins nuo pažeidimų. Šio postulato nuoseklus išplėtojimas turi svarbių pasekmių religinei veiklai ir bendrai dievo sampratai. Tai suteikė impulsą religinės etikos formavimuisi, dievo žmogui keliamų reikalavimų atskyrimui nuo „gamtos" reikalavimų. Abu pirmykščius antjuslinių galių paveikimo būdus – jų maginį pajungimą žmonių tikslams ir jų palenkimą sau tenkinant jų egoistinius norus, o ne ugdant kokias nors etines dorybes, dabar papildo religinio įstatymo laikymasis kaip specifinė priemonė pelnyti dievo palankumui.

Žinoma, religinė etika prasideda ne nuo šios idėjos. Religinė etika (beje, labai veiksminga) egzistavo grynai magijos motyvuotų elgesio normų, kurių pažeidimas buvo laikomas religiniu nusižengimu, pavidalu. Ten, kur klesti tikėjimas dvasiomis, kiekvienas specifinis, o ypač nekasdienis gyvenimo procesas aiškinamas tuo, kad žmogų apsėdo tam tikra ypatinga dvasia. Taip aiškinama ir liga, ir gimimas, ir lytinis brendimas, ir menstruacijos. Ar ši dvasia laikoma „šventa", ar „nešvaria", dažnai lemia atsitiktinumas, o praktinės pasekmės nuo to visiškai nepriklauso. Šiaip ar taip, reikia vengti šią dvasią erzinti, nes ji gali arba persikelti į įkyraus trukdytojo kūną, arba pakenkti jam pačiam ir

kitiems. Todėl tokio asmens vengiama fiziškai ir socialiai, ir jis pats turi kitų vengti, kartais netgi neleisti prisiliesti prie savo kūno. Todėl tokie asmenys yra labai atsargiai maitinami (kaip, pavyzdžiui, polineziečių charizmatiniai vadai), kad maitinantysis magiškai neužkrėstų savo paties maisto.

Žinoma, kai tokie vaizdiniai įsigali, tai žmonės, turintys mago kvalifikaciją, savo burtais gali tam tikriems daiktams ar asmenims suteikti *„tabu"* kokybę: tie, kurie juos paliečia, gali nukentėti nuo piktų burtų. Ši charizmatinė galia padaryti „tabu" dažnai gana racionaliai ir sistemingai panaudojama, ypač Indonezijoje ir Ramiojo vandenyno regione. Pasitelkiant tabu garantiją būdavo ginama daugybė ekonominių ir socialinių interesų: apsaugomas miškas ir medžiojamieji žvėrys (tokiu pat būdu karaliai ankstyvaisiais viduramžiais skelbdavo miškus draustiniais); ūkinio sunkmečio laikais nuo neūkiško naudojimo apsaugomi mažėjantys ištekliai; apsaugoma nuosavybė (ypač privilegijuota žynių ir kilmingųjų nuosavybė); nuo individualaus plėšimo išsaugomas karo grobis (taip Jozuė pasielgė su Achanu[38]); seksualiai ir asmeniškai atskiriami luomai (kad būtų išsaugotas kraujo grynumas arba palaikomas luomo prestižas). Šis pirmasis ir visur pasitaikantis atvejis, kai religija tiesiogiai pajungiama nereliginiams interesams, taip pat liudija ir religijos srities autonomiją. Ji pasireiškia kartais neįtikėtinu tabu normų iracionalumu – jos dažnai tiesiog kankinamai apsunkina gyvenimą kaip tik tų, kuriems tabu suteikia privilegijų.

Dėl tabu racionalizacijos gali susiformuoti normų sistema, tam tikrus veiksmus padaranti religiniais nusižengimais, už kuriuos reikia atgailauti, o kartais net

ir nužudyti nusižengusįjį, nes kitaip nuo piktų burtų gali nukentėti visi jo gentainiai. Atsiranda etikos sistema, kurią garantuoja tabu – tam tikro maisto draudimai, draudimas dirbti „nelaimingomis dienomis" (toksai iš pradžių buvo šabas) arba draudimas tuoktis su tam tikrais asmenimis, ypač su giminaičiais. Paprastai visada tai, kas racionaliu ar iracionaliu pagrindu (dėl su ligomis ar kitais piktais burtais susijusio patyrimo) pasidarydavo įprasta, tapdavo ir „šventa".

Dėl priežasčių, kurios nėra pakankamai išaiškintos, tabu tipo normos buvo siejamos su ta reikšme, kurią dvasios, įsikūnijusios atskiruose objektuose, ypač gyvuliuose, turėjo tam tikriems socialiniams sluoksniams. Geriausias pavyzdys, kaip dvasių inkarnacijos gyvuliuose – šventi gyvuliai – tapo lokalinių politinių junginių kulto centrais, yra Egiptas. Šventi gyvuliai, taip pat kitokie objektai ar artefaktai gali tapti ir kitų socialinių junginių (tiek savaime atsiradusių, tiek dirbtinai sukurtų) konsolidacijos centrais.

Viena iš plačiausiai paplitusių socialinių institucijų, kurios atsirado tokiu būdu, yra vadinamasis *totemizmas.* Tai specifinis ryšys tarp objekto (dažniausiai tai yra gamtinis objektas, o gryniausiu pavidalu – gyvulys) ir tam tikros žmonių grupės, kuriai jis turi susibroliavimo simbolio reikšmę. Iš pradžių tai reiškė, kad drauge suvalgę gyvulį jie visi persiimdavo jo „dvasia". Dalykinis susibroliavimo turinys įvairuoja taip pat, kaip ir susibroliavusiųjų ryšio su totemo objektu turinys. Ten, kur totemizmas yra visiškai išsirutuliojęs, susibroliavimas apima visas egzogaminės giminės brolybės pareigas, o ryšys su totemo objektu pasireiškia draudimu užmušti toteminį gyvulį ir valgyti jo mėsą (išskyrus kultines bendruomenės puotas); esama ir ki-

tų kultinių priedermių, kurias dažnai (bet ne visada) pagrindžia tikėjimas, kad tas gyvulys yra protėvis.

Diskusija dėl šių visame pasaulyje plačiai paplitusių totemistinių brolijų raidos tebevyksta. Mums pakanka konstatuoti tik tiek: savo funkcija totemas yra animistinis kulto bendrijų dievų atitikmuo – tų kulto bendrijų, kuriomis tapdavo, kaip anksčiau minėta, patys įvairiausi socialiniai junginiai, nes „nesudalykintas" mąstymas negalėjo palikti be asmeninio ir religiškai garantuoto susibroliavimo net ir grynai dirbtinio ir dalykinio „tikslinio junginio" *(Zweckverband).* Ypač lytinio gyvenimo reglamentaciją giminėje visur lydėdavo religinės tabu garantijos, o tam geriausiai tiko totemistiniai vaizdiniai. Tačiau totemas neapsiriboja seksualinės politikos tikslais bei „gimine" apskritai. Jis visai nebūtinai pirmiausia atsiranda šioje srityje, tai yra plačiai paplitęs būdas suteikti susibroliavimams magines garantijas. Šiandien jau beveik niekas nebetiki totemizmo universalumu ir nebekildina iš jo kone visų socialinių bendrijų ir visos religijos. Tačiau totemistiniai motyvai labai dažnai vaidindavo svarbų vaidmenį profesinės specializacijos, magijos saugomo ir prievarta diegiamo darbo pasidalijimo tarp lyčių raidoje bei plėtojantis reguliariems reglamentuotiems mainams grupės *viduje* (skirtingai nuo prekybos su pašaliniais).

Tabu, ypač maginiai maisto draudimai, parodo mums naują tokio svarbaus užstalės bendrijos (*Tischgemeinschaft*) instituto šaltinį. Kaip matėme[39], vienas jos šaltinių buvo namų bendrija. Antrasis yra užstalės bendrijos apribojimas vienodą maginę kvalifikaciją turinčiais asmenimis, kurį lemia su tabu susijęs suterštumo vaizdinys. Abu užstalės bendrijos šaltiniai gali vienas

su kitu konkuruoti ir konfliktuoti. Pavyzdžiui, jei vyras ir žmona priklauso skirtingoms giminėms, žmonai dažnai draudžiama valgyti su vyru už vieno stalo ir netgi matyti jį valgant. Lygiai taip pat tabu draudė karaliui, privilegijuotų luomų (kastų) arba religinių bendrijų nariams sėdėti su kitais prie vieno stalo, o aukštesniųjų kastų nariams tabu draudė valgyti kultinius valgius (kartais – net ir kasdienį maistą) matant „susiteršusiems" prašalaičiams. Ir atvirkščiai, užstalės bendrija labai dažnai būna viena tų priemonių, kuriomis etniškai ir politiškai susibroliuojama. Pirmasis didysis posūkio taškas krikščionybės raidoje buvo ta diena, kai Antiochijoje apaštalas Petras valgė prie vieno stalo su neapipjaustytais prozelitais[40]. Šiam įvykiui Paulius teikia lemiamą reikšmę savo polemikoje su Petru.

Kita vertus, tabu normos nepaprastai trukdo bendravimui, rinkos ir kitokių socialinių susivienijimų plėtrai. Absoliutus kitų konfesijų narių suterštumas, kurį skelbia šiizmas islame, sudarydavo jo išpažinėjams didelių bendravimo sunkumų iki pat naujųjų laikų, kai jį pavyko įveikti visokiausiomis fikcijomis. Indijos kastų tabu priesakai kliudė asmeniniam bendravimui kur kas labiau, nei kinų tikėjimų dvasiomis *fengshui* sistema – prekybai. Žinoma, religijos galia elementarių kasdienių poreikių atžvilgiu ir šioje srityje nėra neribota. „Amatininko ranka visada švari", – skelbia indų kastų tabu. Nesuterštomis taip pat buvo laikomos kasyklos, dirbtuvės, krautuvėje parduoti išdėliotos prekės bei maistas, kurį savo mitybai paimdavo elgetaujantis studentas (brahmanų mokinys asketas). Seksualinis kastų tabu būdavo smarkiai pažeidžiamas tenkinant pasiturinčiųjų poligaminius interesus: tam tikru mastu jiems buvo leidžiama imti sugulovėmis žemesniųjų kastų tė-

vų dukteris. Tačiau vien geležinkelių transporto išsiplėtimas pamažu, bet tvirtai pavertė iliuzija ir kinų *fengshui*, ir kastinius tabu Indijoje.

Formaliai žiūrint, kapitalizmas nėra nesuderinamas su kastinėmis tabu normomis. Tačiau akivaizdu, kad ten, kur tabu normos įgijo tokią galią, ekonominis racionalizmas negalėjo atsirasti endogeniškai. Nepaisant visų galimų tų normų sušvelninimų, vidinės kliūtys skirtingų profesijų (o tai reiškia – skirtingų kastų) darbininkų sutelkimui vienoje įmonėje buvo pernelyg stiprios. Jeigu ne tiesioginiais nurodymais, tai savo „dvasia" ir savo prielaidomis kastinė santvarka visada skatina amatininkų darbo *specializaciją*. O kastos religinio pašventinimo specifinis poveikis ūkininkavimo „dvasiai" yra tiesiog priešingas racionalizmo poveikiui. Kiek kastinė santvarka atskirus darbus padaro skiriamaisiais kastų požymiais, tiek ji paverčia juos religijos sankcionuotomis ir pašventintomis „profesijomis". Kiekviena, net ir labiausiai niekinama, Indijos kasta savo užsiėmimą laiko (nėra išimtis ir vagies amatas) tam tikrų dievų arba tam tikros dieviškosios valios skirtu gyvenimo uždaviniu, o orumo pajautimą joms teikia techniškai tobulas šio „profesinio uždavinio" įvykdymas.

Ši „profesinė etika" (bent jau amatų atveju) yra tam tikra prasme „tradicionalistinė" ir nėra racionali. Amatininkystėje jos paskirtis ir pateisinimas yra absoliuti *produkto* kokybinė tobulybė. Jai tolima gamybos *būdo* racionalizacijos idėja, kuri yra visos moderniosios racionalios technikos pagrindas, ar verslo įmonės veiklos sisteminimo racionalaus ūkininkavimo linkme idėja, kuri yra viso moderniojo kapitalizmo pagrindas. Šį „verslininko" ekonominį racionalizmą etiškai sankcio-

navo asketinio protestantizmo etika. Kastinė etika išaukština amatų „dvasią". Ji skatina didžiuotis ne piniginiu *pelnu* arba racionalios technikos stebuklu bei racionaliomis darbo sąnaudomis, bet produkto grožiu bei kokybe, kuri liudija gamintojo asmeninę virtuozišką, jo kastai prideramą kvalifikaciją.

Baigiant šių sąryšių analizę būtina pažymėti, kad didžiausią reikšmę indiškosios kastinės santvarkos veiksmingumui turėjo jos ryšys su tikėjimu sielų persikūnijimu, pagal kurį pagerinti savo būsimojo gimimo galimybes galima *tik* darbu pagal savo kastai skirtą profesiją. Bet koks atsiskyrimas nuo savo kastos, o ypač bet koks bandymas imtis kitoms, aukštesnėms kastoms priderančios veiklos, užtraukia piktus burtus ir sumenkina persikūnijimo galimybes. Tai paaiškina, kodėl Indijoje, kaip rodo daugelis stebėjimų, *būtent* žemiausios kastos, kurios yra ypač suinteresuotos pagerinti persikūnijimo galimybes, tvirčiausiai laikėsi savo kastos ir jos pareigų ir (apskritai imant) niekada netroško panaikinti kastinės santvarkos „socialinėmis revoliucijomis" ar „reformomis". Biblinis priesakas, kurį stipriai pabrėžė ir Lutheris – „tegul kiekvienas *pasilieka* toksai, koks buvo pašauktas"[41], – čia išaukštinamas iki svarbiausios religinės pareigos ir sankcionuojamas grasinant sunkiomis religinėmis pasekmėmis.

Ten, kur tikėjimas dvasiomis yra racionalizuojamas į tikėjimą dievais, t.y. ten, kur dvasios daugiau magiškai nebeprievartaujamos, o meldžiamasi dievams, kuriems garbinti skirtas kultas, tikėjimo dvasiomis maginė etika transformuojasi į tokį vaizdinį: tas, kuris pažeidžia dievo palieptas normas, užsitraukia tas normas serginčio dievo etinę nemalonę. Dabar jau pasidaro galima prielaida, kad priešai laimi ir kitokios nelai-

mės tautą ištinka ne dėl nepakankamos jos dievo galios, bet kad dievo rūstybę jo išpažinėjai užsitraukia pažeisdami jo saugomą etinę tvarką. Taigi dėl jų reikia kaltinti savo *nuodėmes*, o dievas savo nepalankiu sprendimu tik nori nubausti ir paauklėti mylimą tautą. Izraelio pranašai moka rasti vis naujų dabartinės kartos ar protėvių nuodėmių, į kurias Dievas reaguoja su nenumaldoma rūstybe, leisdamas savąją tautą nugalėti kitoms, kurios jam visai nesimeldžia.

Ši mintis, su kuria pačiomis įvairiausiomis formomis susiduriame visur ten, kur dievo samprata įgyja universalistinių bruožų, transformuoja maginius vien piktų burtų vaizdiniu operuojančius priesakus į „religinę etiką". Nusižengimas dievo valiai dabar tampa etine „nuodėme", kuri visai nepriklausomai nuo tiesioginių pasekmių slegia sąžinę. Nelaimės, ištinkančios atskirą asmenį, yra dievo skirti išbandymai bei nuodėmių padariniai. Išsivaduoti nuo šių nelaimių (būti „išganytas") asmuo gali tik dievui patinkančiu elgesiu: „dievotumu" (*Frömmigkeit*). Senajame Testamente ši svarbių pasekmių turėjusi „išganymo" idėja pasitaiko beveik vien tik šia elementaria racionalia išvadavimo nuo labai konkrečių nelaimių prasme.

Religinė etika iš pradžių turi dar vieną bendrą su magine etika bruožą. Ji yra kompleksas, kurį sudaro dažnai labai nevienalyčiai priesakai ir draudimai, atsiradę įvairiausiomis progomis dėl labai skirtingų motyvų, neskiriantys to, kas mums gali atrodyti „svarbu", nuo to, kas nėra svarbu. Jiems bendra tik tai, kad jų pažeidimas yra „nuodėmė". Vėliau gali prasidėti šių etinių sąvokų sisteminimas, perėjimas nuo racionalaus noro dievui patinkančiais darbais pelnyti jo išorinį asmeninį palankumą prie tokios nuodėmės sampratos,

kuri ją laiko vieninga dievui priešiška (šėtoniška) jėga, galinčia užvaldyti žmogų. „Gėris" tokiu atveju yra suprantamas kaip vieningas sugebėjimas veikti vadovaujantis šventomis intencijomis. Išganymo viltis tampa iracionaliu troškimu galėti būti „geram" – vien tam ar pirmiausiai tam, kad palaimingai jaustumeisi toks esąs.

Prie šių dievotumo sublimacijų, kurios grynu pavidalu pasiekiamos labai retai, o kasdienio religingumo – tik kartais, veda vientisa pačių įvairiausių koncepcijų su maginių vaizdinių priemaišomis gradacija. Kur tos sublimacijos atsiranda, jos tampa specifinio *gyvenimo būdo (Lebensführung)* pagrindu, veikdamos kaip jo pastovus motyvas. Prie vis dar maginio pobūdžio vaizdinių priklauso „nuodėmės" ir „dievotumo" kaip vieningų jėgų samprata, traktuojanti jas kaip tam tikras materialias medžiagas, kurių poveikis „blogai" ar „gerai" veikiančiajam prilyginamas nuodų ar priešnuodžio poveikiui arba kūno temperatūrai. Toks Indijoje yra „*tapas*" – askeze įgyta šventojo galia, glūdinti žmogaus kūne. Ja iš pradžių buvo vadinamas tas „karštis", kuris būdingas perinčiam paukščiui, pasaulį kuriančiam kūrėjui, magui, apimtam kūno marinimo sukeltos šventosios isterijos, suteikiančios jam antgamtinių sugebėjimų.

Nuo to prie vaizdinio, kad gerai veikiantysis turi ypatingą dieviškos kilmės „sielą", veda tolimas kelias, ir dar tolimesnis – prie tų dieviškumo vidinio„turėjimo" formų, apie kurias kalbėsime vėliau. Toks pat tolimas atstumas skiria „nuodėmės" kaip magija nukenksminamų nuodų piktadario kūne sampratą nuo jį apsėdusio piktojo demono vaizdinio, o dar tolimesnis – nuo „radikalaus blogio" šėtoniškos galios idėjos. Su ja nusidėjėlis kovoja ir jai gali pralaimėti.

Toli gražu ne kiekviena religinė etika nuėjo šiais keliais iki galo. Konfucianizmo etika nieko nežino apie radikalų blogį ir apie vieningą šėtonišką „nuodėmės" galią. Šių vaizdinių nėra ir senovės graikų bei romėnų etikoje. Abiem atvejais nėra ne tik savarankiškos organizuotos dvasininkijos, bet ir to istorinio reiškinio, kuris ne visada, bet dažniausiai centralizuodavo etiką religinio išganymo aspektu: *pranašų*. Indijoje pranašų netrūko, tačiau – kaip dar bus paaiškinta – pranašavimas, kaip ir tenykštė labai sublimuota išganymo etika, buvo labai savitas.

Ir pranašai, ir dvasininkai yra religinės etikos sisteminimo bei racionalizacijos veiksniai *(Träger)*. Trečiasis šį procesą determinuojantis veiksnys yra pasauliečių, kuriuos pranašai ir dvasininkai bando etiškai paveikti, įtaka. Mes turime trumpai ir bendrais bruožais išnagrinėti šių trijų veiksnių sąveiką.

4

„PRANAŠAS“

Kas, sociologiniu požiūriu, yra pranašas? Mes nenagrinėsime „išganymo teikėjo“ *(Heilbringer)* klausimo, kurį anksčiau iškėlė Breysigas[42]. Nors šis reiškinys yra labai plačiai paplitęs, ne kiekvienas antropomorfinis dievas yra sudievintas išorinio ar vidinio išganymo teikėjas, ir toli gražu ne kiekvienas jį teikęs tapo dievu ar išganytoju.

Mes čia toliau „pranašu“ vadinsime individą, turintį grynai *asmeninę* charizmą, kurio misija yra skelbti religinę *doktriną* arba dievo įsakymą. Mums nebus jokio esminio skirtumo, ar pranašas iš naujo skelbia (tikrai arba tariamai) seną apreiškimą, ar jis nori paskelbti visiškai naujus apreiškimus, taigi ar jis yra „religijos atnaujintojas“, ar „religijos įkūrėjas“. Viena gali transformuotis į kita, ir ne nuo paties pranašo ketinimų priklauso, ar jo skelbiamų tiesų pagrindu atsiranda nauja *bendruomenė*. Dingstimi tam gali tapti ir nepranašaujančių reformatorių doktrinos. Mūsų šiame kontekste taip pat nedomins tai, ar jų šalininkai yra labiau prisirišę prie pranašo asmens (kaip yra Zaratustros, Jėzaus, Mahometo atveju), ar prie pačios doktrinos (kaip Budhos ir Izraelio pranašų atveju).

Mūsų požiūriu, pats svarbiausias dalykas yra „asmeninis“ pašaukimas. Jis skiria pranašą nuo dvasininko. Visų pirma todėl, kad dvasininko autoritetas remiasi tarnyste šventajai tradicijai, o pranašo – asmeniniu apreiškimu arba charizma. Tai, kad, išskyrus labai retas išimtis, nėra pranašų, kurie būtų kilę iš dvasininkų, nėra atsitiktinumas. Indų išganymo mokytojai paprastai nebūna brahmanai, žydų pranašai nėra dvasininkai, ir tik Zaratustra galbūt buvo kilęs iš kilmingosios dvasininkijos. Skirtingai nuo pranašų, dvasininkams išganymo gėrybių dalijimas yra tarnyba. Žinoma, ir dvasininko tarnyba gali būti susijusi su asmenine charizma. Tačiau ir šiuo atveju dvasininką kaip išganymą teikiančiųjų organizacijos narį legitimuoja jo einamos pareigos, o pranašas (kaip ir charizmatinis burtininkas) veikia tik savo asmeninių sugebėjimų pagrindu.

Nuo burtininko jis skiriasi tuo, kad skelbia tam tikro turinio apreiškimus. Jo misija yra ne magija, o mokymas ir įsakymai. Išorinėse apraiškose ryškių ribų tarp jų nėra. Burtininkas dažnai aiškina ženklus, kartais nieko daugiau ir nedarydamas. Šioje stadijoje apreiškimas veikia nuolatos orakulo ar ženklų aiškinimo pavidalu. Neatsiklausus burtininko, iš pradžių nebūna jokių naujovių bendruomenės gyvenime. Kai kuriose Australijos srityse dar ir šiandien giminių galvų susirinkimuose skelbiami burtininkų per sapnus gauti apreiškimai. Jei šito daug kur jau nebėra, tai tikrai yra „sekuliarizacija“.

Kita vertus, tiktai išskirtinėmis aplinkybėmis pranašas gali įgyti autoritetą nepatvirtindamas jo charizmatiškai, o tai paprastai reiškia – magiškai. Šiaip ar taip, be tokio patvirtinimo beveik niekada negalėjo išsiversti „naujų“ doktrinų skelbėjai. Nė akimirką neva-

lia pamiršti, jog Jėzus savo legitimiškumą bei pretenzijas į tai, kad jis ir tik jis pažįstąs Tėvą, kad tik tikėjimas juo esąs kelias į Dievą, grindė *vien* magine charizma, kurią jis savyje jautė. Nėra jokių abejonių, kad šis galios įsisąmoninimas labiau nei kas nors kita paskatino jį žengti pranašo keliu. Keliaujantis pranašas yra personažas, būdingas apaštališkųjų ir kiek vėlesnių laikų krikščionybei. Be to, visada reikalaujama, kad tokie pranašai įrodytų, jog jie turi tam tikras dvasios dovanas – specifinius maginius ir ekstatinius sugebėjimus.

Pranašais dažnai vadinami žmonės, profesionaliai užsiimantys būrimu iš ženklų, taip pat maginiu gydymu bei patarimais. Tokie yra daugybė „pranašų" *(nabi, nabi'im)*, kuriuos mini Senasis Testamentas, ypač istorinės bei pranašų knygos. Pranašai ta prasme, kaip jie čia suprantami, skiriasi nuo anų „pranašų" grynai ekonomiškai: jie pranašauja *be atlyginimo.* Amosas pasipiktinęs prieštarauja, kai jį vadina *„nabi"*[43]. Tas pats požymis skiria juos ir nuo dvasininkų. Tipiškas pranašas propaguoja „idėją" dėl jos pačios, o ne už atlyginimą (bent jau ne už atvirą ir iš anksto nustatytą). Paulius savo laiškuose ne kartą pabrėžia (kiek kitokia forma tai pabrėžiama ir budistų vienuolių reguloje), kad ankstyvosios krikščionybės apaštalas, pranašas, mokytojas negali paversti doktrinos skelbimo savo pragyvenimo šaltiniu. Jis gali tik trumpai svečiuotis savo sekėjų namuose, turi pragyventi arba iš savo rankų darbo arba iš to, ką gavo neprašydamas (kaip ir budistas). Pauliaus „Kas nenori dirbti, tenevalgo!"[44] yra skirtas *misionieriams.* Savaime suprantama, kad šie nuostatai ir buvo viena svarbiausių pranašystės propagandinės sėkmės paslapčių.

Senųjų žydų pranašų, pavyzdžiui, Elijo, laikai visuose Artimuosiuose Rytuose ir Graikijoje buvo stiprios profetinės propagandos epocha. Tikriausiai dėl to, kad Azijoje susikūrė didelės pasaulinės valstybės, taip pat dėl po ilgesnės pertraukos vėl suintensyvėjusios tarptautinės prekybos Artimuosiuose Rytuose atsiranda visų rūšių pranašystės. Graikija tuo metu tapo trakų Dioniso kulto, taip pat pačių įvairiausių pranašystės formų invazijos objektu. Paprastą Homero laikų žynių maginį bei kulto meną nuo šiol papildė grynai religiniai sąjūdžiai bei socialiniai reformatoriai, kurie kartu buvo pusiau pranašai. Emocingi kultai, emocinga glosolalija paremta pranašystė bei aukštas ekstatinio svaigulio vertinimas nutraukė teologizuoto racionalizmo (Hesiodas) raidą. Kosmogoninės ir filosofinės spekuliacijos, filosofinės ezoterinės teorijos bei išganymo religijos atsirado kartu su užjūrio kolonizacija ir visų pirma su polių susidarymu bei transformacija piliečių kariuomenės pagrindu.

Mums čia nėra reikalo aptarinėti šių VIII–VII a. pr. Kr. vykusių procesų, nusitęsusių iki VI ir net V a. Juos puikiai išnagrinėjo Rohde[45]. Chronologiškai jie sutampa ir su žydų, ir su persų bei indų pranašystėmis, o tikriausiai ir su kinų etikos pasiekimais iki Konfucijaus, apie kuriuos mes menkai težinome. Šie senovės graikų „pranašai" labai skyrėsi tarpusavyje ir ekonomiškai (vieni gyveno iš pranašavimo, o kiti – ne), ir pranašystės pobūdžiu (vieni skelbė „doktriną", kiti jos neturėjo). Senovės graikai (pavyzdžiui, Sokratas) taip pat skyrė mokymą už atlyginimą ir nemokamą idėjų propagandą. Ir Graikijoje orfikai – vienintelė *bendruomeninė* religija, kurią čia galima aptikti, – aiškiai išsiskyrė tuo, kad jie vieni turėjo tikrą išganymo *doktriną*.

Tai nebuvo būdinga kitoms pranašysčių ir išganymo technikos rūšims, ypač toms, kurios buvo susijusios su misterijomis. Mes čia pirmiausia turime atskirti pranašų tipus nuo kitų religinio bei kitokio išganymo teikėjų.

Ir istoriniais laikais dažnai nebūna aiškių ribų tarp „pranašų" ir „įstatymų leidėjų", jeigu pastaraisiais laikomi asmenys, kurių uždavinys yra susisteminti arba iš naujo sukurti teisę – toks uždavinys buvo iškilęs senovės graikų aisimnetams (Solonui, Charondui ir kt.)[46]. Nėra nė vieno atvejo, kad toks įstatymų leidėjas arba jo darbas nebūtų aprobuotas dievų pritarimu bent jau atgaline data.

„Įstatymų leidėjas" yra kas kita nei italų *podestà*[47], kurį kviesdavosi iš svetur ne tam, kad jis sukurtų naują socialinę tvarką, bet tam, kad būtų nešališkas valdovas, neįsipainiojęs į vietinius vaidus, – taigi kai susivaidydavo giminės, priklausančios *tam pačiam* sluoksniui. O įstatymų leidėjų paprastai šaukdavosi tada, kai padidėdavo *socialinė* įtampa. Tai ypač dažnai atsitikdavo situacijose, kurios visur tapdavo ankstyviausia paskata imtis planingos „socialinės politikos": vykstant ekonominei karių diferenciacijai, kai vieni iš jų pralobdavo, o kiti už skolas patekdavo vergovėn, be to, nauji turtingųjų sluoksniai, susidūrę su senąja karine aristokratija, negalėdavo patenkinti savo politinių siekių. Aisimnetas turėjo sutaikyti luomus, visiems laikams sukurti „šventąją" teisę ir užtikrinti jai dievų pritarimą.

Labai tikėtina, kad Mozė buvo istorinis asmuo. Jeigu tikrai taip yra, tai jis savo funkcija buvo aisimnetas. Seniausios žydų šventosios teisės nuostatų prielaida yra piniginis ūkis, dėl kurio tarp konfederacijos narių

jau buvo kilę arba grėsė kilti aštrūs interesų susidūrimai. Mozės pasiekimas buvo šių prieštaravimų sureguliavimas arba kelio jiems užkirtimas (pavyzdžiui, šabo metai[48]) ir žydų konfederacijos su vienu tautiniu Dievu organizavimas. Mozė yra kažkur per vidurį tarp Mahometo ir antikinių aisimnetų. Priėmus Mozės įstatymą, panašiai kaip po luomų kompromiso kitais atvejais (visų pirma Romoje ir Atėnuose), prasidėjo iš naujo suvienytos tautos išorinės ekspansijos periodas. Tai, kad Izraelyje po Mozės nebebuvo „jokio lygaus jam pranašo", reiškia, jog vėlesnieji pranašai nebuvo aisimnetai.

Taigi ne visi pranašai yra aisimnetai. Maža to, pranašai apskritai yra visai kita kategorija. Žinoma, ir daugelis vėlesniųjų Izraelio pranašų domisi „socialinės politikos" dalykais. Jie skelbia: „vargas tiems", kurie engia ir paverčia vergais neturtinguosius, kurie gausina savo žemės valdas ir papirkinėja teisėjus. Visa tai yra tipiškos antikos klasinės diferenciacijos, kurią (kaip ir visur kitur) pagilino Jeruzalės polio organizacija, formos. Šio bruožo negalima išbraukti iš daugumos Izraelio pranašų paveikslo. Tuo labiau kad toks bruožas visiškai nebūdingas indų pranašams, nors socialinė Indijos santvarka Budhos laikais buvo gana panaši į senovės Graikijos santvarką VI a.

Šį skirtumą lemia religinės priežastys, kurias dar nagrinėsime. Negalima ignoruoti tos aplinkybės, kad Izraelio pranašams socialiniai-politiniai argumentai tėra priemonė kitam tikslui pasiekti. Juos labiausiai domina užsienio politika, kuri yra jų Dievo veiklos arena. Mozės įstatymą pažeidžianti neteisybė (ir socialinė) jiems rūpi tik kaip motyvas, būtent kaip vienas Dievo rūstybės motyvų, o ne kaip socialinės reformos pro-

gramos pagrindas. Labai būdinga, kad vienintelis socialinės reformos teoretikas – Ezechielis – yra dvasininkų teoretikas ir tik su išlygomis gali būti vadinamas pranašu. Ir pagaliau Jėzui socialinė reforma kaip tokia tiesiog visai nerūpėjo.

Zaratustra taip pat nekentė plėšikų klajoklių, kaip ir jo tauta, kuri vertėsi gyvulininkyste. Tačiau jam labiausiai rūpi religijos dalykai: kova su maginiu ekstazės kultu ir tikėjimas savo dieviškąja misija, kuri, tiesa, turėjo ir ekonominių pasekmių. Tai dar labiau tinka Mahometui, kurio socialinę politiką nuosekliausiai vykdė Omaras[49]. Ji tarnauja beveik vien tik tikinčiųjų vidinės vienybės kovojant prieš išorės priešus stiprinimui, kovotojų už tikėjimą gausinimui.

Pranašams būdinga tai, kad jie savo misijos imasi ne kitų žmonių pavedimu, bet ją uzurpuoja. Tą patį daro, žinoma, ir senovės graikų polių „tironai“, kurie funkciniu požiūriu dažnai būna labai artimi teisėtiems aisimnetams, be to, vykdo savo specifinę religijos politiką (pavyzdžiui, dažnai skatindami emocingą Dioniso kultą, populiarų liaudies masių, bet ne aristokratijos tarpe). Tačiau pranašai uzurpuoja savo galias dieviškojo apreiškimo dėka ir daugiausiai siekdami religinių tikslų. Pranašų religinė politika yra nukreipta tipiškai senovės graikų tironų religinei politikai priešinga kryptimi: jie kovoja *prieš* ekstatinius kultus. Mahometo iš esmės politiškai orientuota religija ir jo padėtis Medinoje, tarpinė tarp italų *podestos* ir Calvino padėties Ženevoje, kilo iš jo misijos, kuri iš pradžių buvo grynai profetinė. Mahometas (jis buvo pirklys) iš pradžių vadovavo pamaldžių miestelėnų būreliams Mekoje, o vėliau suprato, kad išoriniu jo misijos pa-

grindu gali tapti karo grobiu suinteresuotų karingų giminių organizacija.

Kita vertus, daugybė pereinamųjų formų sieja pranašą su etikos, o ypač su socialinės etikos *mokytoju*. Toks mokytojas, sklidinas naujos ar iš naujo suprastos senos išminties, telkia aplink save mokinius, duoda patarimus privačiais klausimais privatiems asmenims, o valdovams – dėl viešųjų reikalų ir bando juos nukreipti kurti etišką pasaulio tvarką. Azijos sakralinė teisė nepaprastai tvirtai ir autoritariškai reguliuoja būtent religinės arba filosofinės išminties mokytojo santykius su mokiniais. Tie pietetu grindžiami santykiai yra vieni iš tvirčiausių tokių santykių. Ir magų, ir būsimųjų karo didvyrių mokymas paprastai būna sutvarkytas taip, kad naujokas patenka į patyrusio mokytojo globą arba turi tokį susirasti, panašiai kaip vokiečių studentų korporacijose „naujokas" *(Leibfuchs)* susiranda sau „buršą" *(Leibbursch)*. Jis prisiriša prie mokytojo su asmeniška pagarba, o mokytojas vadovauja jo ugdymui. Iš šio pietetu grindžiamo ryšio kilo visa heleniškoji pederastijos poezija. Panašiai naujokų mokymą organizuoja budizmas, konfucianizmas ir visi vienuolynai.

Šį santykių tipą nuosekliai realizuoja *guru* statusas Indijos sakralinėje teisėje. Tai mokytojas brahmanas, mokantis ir globojantis jaunuolius iš kilmingų šeimų. Guru valdžia yra suvereni. Paklusnumą jam galima lyginti su *famulus*[50] ir magistro santykiais Vakaruose. Jis turi pirmenybę šeimyninio pieteto atžvilgiu. Panaši yra ir rūmų brahmano *(purohito)* padėtis, kuri jį iškelia aukščiau už patį galingiausią valdovo nuodėmklausį Vakaruose. Tačiau guru galų gale tėra mokytojas, ku-

ris skleidžia įgytas, o ne apreikštas žinias, ir daro tai ne dėl savo paties autoriteto, o kieno nors pavedimu.

Filosofinės etikos mokytojas bei socialinės reformos propaguotojas taip pat nėra pranašas mūsų prasme, nors ir gali būti į jį panašus. Tokie yra seniausieji, legendomis apipinti helenų išminčiai – Empedoklis ir kiti, visų pirma Pitagoras. Jie kartais įkurdavo bendruomenes su tam tikromis išganymo doktrinomis bei gyvenimo būdu. Kartais jie pretenduodavo ir į išganytojų vardą. Tai buvo intelektualai, išganymo mokytojai, panašūs į tuos, kurie mokė Indijoje, tačiau graikai neprilygo indams viso gyvenimo ir mokymo nukreipimu į „išganymą".

Dar mažiau „pranašais" mūsų prasme galima laikyti tikrų „filosofinių mokyklų" įkūrėjus bei galvas, nors ir šie kartais prie jų priartėja. Daugybė tarpinių pakopų veda nuo Konfucijaus, kurio šventykloje žemai nusilenkia pats imperatorius, prie Platono. Abu jie buvo filosofai mokytojai, tik Konfucijui labiausiai rūpėjo daryti įtaką valdovams kaip potencialiems socialiniams reformatoriams, o Platonui tai turėjo daugiau epizodinę reikšmę.

Nuo pranašų jie skiriasi tuo, kad nesakydavo emocingų *pamokslų*: būtent iš jų – nesvarbu, ar tai viešos kalbos, ar pamfletai, ar raštu platinami apreiškimai (pavyzdžiu gali būti Mahometo suros), – atpažįstame pranašą. Pranašo „darbas" visada labiau panašus į demagogo ar politinio publicisto nei į mokytojo veiklą. Sokratas taip pat save priešpriešino profesionaliems išminties mokytojams, tačiau jis konceptualiai skiriasi nuo pranašų tiesiogiai apreikštos religinės misijos nebuvimu. Sokrato „demonas" reaguoja į konkrečias situacijas, dažniausiai įkalbinėdamas ir perspėdamas.

Sokrato „demonas" yra jo etinio, ryškiai utilitarinio racionalizmo riba, kurios atitikmuo Konfucijaus atveju yra maginis būrimas iš ženklų. Todėl Sokrato „demonas" negali būti tapatinamas netgi su tikros religinės etikos „sąžine", jau nekalbant apie tai, kad jį laikytume pranašavimo organu.

Lygiai taip pat nuo pranašų skiriasi visi filosofai ir jų mokyklos, kurios sociologiškai panašiu pavidalu egzistavo Kinijoje, Indijoje, antikos laikais, žydų, arabų ir krikščioniškaisiais viduramžiais. Savo sukurtu bei propaguojamu gyvenimo būdu jie gali labiau priartėti arba prie mistagoginių ritualinių (kaip pitagorininkai), arba (kaip kinikai) prie pavyzdžiu grindžiamų (toliau bus paaiškinta, ką tai reiškia) išganymo pranašysčių. Protestuodamos ir prieš pasaulietines kultūros gėrybes, ir prieš misterijų sakramentų malonę, filosofų mokyklos gali išoriškai ir vidujai supanašėti su indų ir rytiečių asketinėmis sektomis. Pranašų mūsų prasme nėra ten, kur religinė išganymo tiesa nėra skelbiama kaip asmeninis apreiškimas. Tai ir turi būti laikoma svarbiausiu pranašo požymiu.

Galų gale religijos reformatoriai Indijoje (tokie kaip Šankara ir Ramanudža[51]) bei Vakaruose (Lutheris, Zwingli, Calvinas, Wesley[52]) skiriasi nuo pranašų tuo, kad nepretenduoja skelbti naujo turinio apreiškimą ar kalbėti Dievo jiems specialiai duotu pavedimu, kaip, pavyzdžiui, mormonų bažnyčios įkūrėjas[53], kuris ir grynai techniniu požiūriu buvo panašus į Mahometą, ir visų pirma žydų pranašai, arba kaip, pavyzdžiui, Montanas ir Novacianas ar Manis ir Manus[54] (jiems, tiesa, yra būdinga ryški racionalaus pamokymo tendencija), ar George'as Foxas[55], kuris buvo labiau linkęs į emocingumą.

Atskyrus nuo pranašo sąvokos visas anksčiau nurodytąsias, kartais labai artimas formas, dar lieka daugybė skirtingų tipų.

Pirmiausia – *mistagogas*. Jis teikia sakramentus, t.y. atlieka maginius veiksmus, kurie laiduoja išganymo gėrybes. Tokių išganytojų būta visame pasaulyje. Nuo paprastų burtininkų jie skyrėsi tuo, kad aplink save sutelkdavo atskirą *bendruomenę*. Labai dažnai paveldimos sakramentinės charizmos pagrindu susidarydavo ištisos mistagogų dinastijos, kurios kelis šimtmečius iš eilės išlaikydavo savo prestižą, suteikdavo mokiniams įgaliojimus ir tokiu būdu užsitikrindavo sau hierarchų padėtį. Tai ypač būdinga Indijai, kur *guru* tituluojami ir tokie išganymo teikėjai bei jų įgaliotiniai. Tas pats buvo ir Kinijoje, kur, pavyzdžiui, daoistų hierarchas ir kai kurių slaptų sektų vadovai šį vaidmenį paveldėdavo. Pranašas, rodantis asmeninį pavyzdį (šį tipą tuoj aptarsime), antroje kartoje labai dažnai tampa mistagogu.

Mistagogai buvo masinis reiškinys ir Artimuosiuose Rytuose, o iš čia minėtaisiais pranašų laikais mistagogija paplito senovės Graikijoje. Atskira jos apraiška buvo, pavyzdžiui, kur kas senesnės kilmės aristokratų giminės, paveldėdavusios vadovavimą Eleusino misterijoms. Šis atvejis yra ribinis tarp mistagogijos ir paprastų dvasininko titulą paveldinčių giminių. Mistagogas teikia maginį išganymą ir neskelbia etinės *doktrinos* (arba tokia doktrina jam tėra nelabai svarbus priedas). Vietoj jos jis išmano iš kartos į kartą paveldimą mago meną. Jis pragyvena iš šio paklausaus savo meno. Todėl mes norime išskirti jį iš pranašo sąvokos, net jeigu jis apreiškia naujus išganymo kelius.

Taigi lieka tik du pranašų mūsų prasme tipai. Vieną jų aiškiausiai reprezentuoja Budha, o kitą – Zaratustra ir Mahometas. Šiuo antruoju atveju pranašas yra dievo pavedimu jo valią (ar tai būtų konkretus įsakymas, ar abstrakti norma) skelbiantis įrankis, kuris dievo pavestas reikalauja paklusti ir taip įvykdyti etinę pareigą *(etinis pranašas)*. Pirmuoju atveju jis yra pavyzdį rodantis žmogus, kuris savo pavyzdžiu parodo kitiems kelią į religinį išganymą. Toks buvo Budha, kuris pamokslaudamas nieko nesako nei apie dievo pavedimą, nei apie etinę pareigą jam paklusti, bet apeliuoja į išganymo ieškančiojo suinteresuotumą eiti su juo vienu keliu *(pranašas, rodantis pavyzdį)*.

Šio antrojo tipo pranašų dažniausiai pasitaiko Indijoje, atskirais atvejais – taip pat Kinijoje (Laozi), o pirmojo – beveik vien tik Artimuosiuose Rytuose (rasės skirtumai čia neturi jokios reikšmės). Ir vedos, ir klasikinės kinų knygos, kurių seniausios dalys abiem atvejais yra sakralinių giedotojų pagyrimo ir padėkos giesmės, nepalieka jokios tikimybės, kad ten kada nors galėjo atsirasti etinio tipo pranašai, panašūs į Artimųjų Rytų ir Irano pranašus. Svarbiausia priežastis tokia: ten nerandame asmens pavidalą turinčio transcendentinio etinio dievo. Indijoje toks dievas sakramentiniu maginiu pavidalu atsirado tik vėliau, hinduistinėje liaudies masių religijoje. Tų socialinių sluoksnių, kuriuose atsirado įtakingosios profesinės Mahavyros[56] ir Budhos koncepcijos, tikėjime tokia idėja pasitaiko epizodiškai ir toliau vėl yra interpretuojama panteistiškai. Jos visai nėra socialiniu požiūriu įtakingiausių Kinijos sluoksnių etikoje. Vėliau mes dar nagrinėsime, kiek tai galima paaiškinti socialiai nulemtu atitinkamų sluoksnių intelektualiniu savitumu.

Dėl pranašystės pobūdžio priklausomybės nuo imanentinių religijos momentų, tai ir Indijoje, ir Kinijoje daugiausiai lėmė racionaliai sutvarkyto pasaulio vaizdinio kilmė. Čia jo šaltinis buvo aukojimo ceremonijos tvarka, nuo kurios nekintamo reguliarumo priklauso viskas, visų pirma toks svarbus meteorologinių procesų reguliarumas. Jis buvo animistiškai interpretuojamas kaip normalus dvasių bei demonų funkcionavimas ir jų ramybė. Ir ortodoksiniu, ir heterodoksiniu kinų požiūriu, ją garantuoja etiškai teisingas valdymas, atitinkantis tikrosios dorybės kelią *(dao)*. Tokia pati yra ir vedų skelbiama samprata. Taigi *rita* ir *dao* Indijoje bei Kinijoje yra aukštesnės už dievus beasmenės jėgos.

Transcendentinio etinio suasmeninto dievo sąvoka yra Artimųjų Rytų koncepcija. Visagalio karaliaus racionalus biurokratinis režimas yra toks geras jos žemiškasis atitikmuo, kad priežastinį jų ryšį sunku paneigti. Visame pasaulyje burtininkas pirmiausiai yra lietaus sukėlėjas, nes nuo laiku iškritusio, pakankamo ir kartu ne per gausaus lietaus priklauso derlius. Kinijos imperatorius šią funkciją tebevykdo ligi šiol, nes bent jau Šiaurės Kinijoje permainingi orai derliui turi didesnę reikšmę už irigacijos įrengimus, kad ir kokie jie būtų svarbūs. Dar didesnę reikšmę turi įtvirtinimų statymas bei vidaus laivybos kanalų tiesimas – tikrasis imperatoriškosios biurokratijos šaltinis. Imperatorius bando paveikti oro sąlygas aukomis, vieša atgaila ir dorybės demonstravimu, pavyzdžiui, administracijos piktnaudžiavimų šalinimu, nenubaustų nusikaltėlių gaudynėmis. Mat dvasių sambrūzdžio ir kosmoso tvarkos pašlijimo priežastimi visados yra laikomos arba asmeninės monarcho ydos, arba socialinė netvarka. Lietus taip pat yra vienas tų dalykų, kuriais seniausiose

Biblijos dalyse Jahvė žada atsilyginti savo išpažinėjams (tada jie dar buvo daugiausia valstiečiai). Jis žada lietų, kuris bus nei per gausus (tvanas), nei per mažas.

Tačiau kaimyninėse šalyse – Mesopotamijoje ir Arabijoje – derlius priklausė ne nuo lietaus, bet vien nuo dirbtinio drėkinimo. Tik tai Mesopotamijoje buvo absoliučios monarcho valdžios šaltinis, kaip Egipte – Nilo tėkmės reguliavimas. Pajamas jam teikdavo kanalai ir iškilę prie jų miestai, kuriuos jo verčiami statydavo pavaldiniai. Artimųjų Rytų dykumų ir jų pakraščių rajonuose tai buvo vienas šaltinių, iš kurių atsirado ne pradėjusio *(gezeugt)* žemę bei žmogų, kaip dažniausiai vaizduojama kitur, bet „sukūrusio“ juos iš nieko dievo vaizdinys. Juk lygiai taip pat valdovo irigacinis ūkis sukuria iš nieko derlių dykumos smėlyje. Kaip pasaulis Mesopotamijoje pirmą kartą galėjo patirti, valdovas įstatymais ir racionaliomis kodifikacijomis sukuria netgi teisę. Net jeigu nepaisysime tos aplinkybės, kad čia nebuvo tų labai specifinių sluoksnių, kurie sudaro indiškosios ir kiniškosios etikos terpę ir sukūrė religinę etiką „be dievo“, atrodo labai suprantama, kad dėl šių įspūdžių įtakos galėjo atsirasti koncepcija, kurioje pasaulio tvarka vaizduojama kaip laisva valia veikiančio, transcendentinio, suasmeninto valdovo įstatymas. Tiesa, Egipte, kur iš pradžių pats faraonas buvo laikomas dievu, Echnatono bandymą įvesti astralinį monoteizmą sužlugdė jau nebeįveikiama liaudiškąjį animizmą susisteminusių žynių galia. Ir Mesopotamijoje monoteizmui ir demagogams pranašams kelią pastojo senasis politiškai žynių jau susistemintas panteonas bei tvirta valstybės tvarka.

Tačiau įspūdis, kurį faraonų bei Mesopotamijos monarchijos padarė žydams, buvo netgi dar stipresnis už

tą, kurį persų karalius („*basileus*" *κατ' ἐξοχήν*[57]) paliko graikams (net ir po persų pralaimėjimo jį atspindi, pavyzdžiui, pedagoginis traktatas *Kyrupaideia*[58]). Žydai išsivadavo iš žemiškojo faraono „vergijos" tik todėl, kad jiems padėjo dieviškasis valdovas. Žemiškasis monarchijos sukūrimas tiesiai vadinamas atsitraukimu nuo tikrojo tautos valdovo – Jahvės. Žydų pranašai nuosekliai orientuojasi į didžiąsias politines galias – didžiuosius monarchus, kurie iš pradžių kaip Dievo rykštės Izraelį sutriuškino, o vėliau – Dievo nurodymu – leido žydams sugrįžti iš tremties. Atrodo, kad ir Zaratustros idėjos orientuotos į kultūringų Vakarų kraštų koncepcijas.

Taigi ir dualizmo, ir monoteizmo pranašų atsiradimą kartu su kitomis konkrečiomis istorinėmis įtakomis iš pradžių didele dalimi lėmė tas įspūdis, kurį palyginti netoli įsikūrę dideli griežtos socialinės organizacijos centrai darė mažiau racionalizuotoms kaimyninėms tautoms. Pavojų, kurį šioms tautoms kėlė kaimynų be pasigailėjimo kariaujami karai, jos laikė dangiškojo valdovo rūstybe ir malone.

Nepriklausomai nuo to, ar pranašavimas yra etinio pobūdžio, ar remiasi pavyzdžiu, pranašo apreiškimas ir jam pačiam, ir jo pagalbininkams visada reiškia vieningą gyvenimo suvokimą, kurį garantuoja sąmoningas *vieningas ir prasmingas* požiūris į jį. Šis bruožas yra bendras abiem pranašų rūšims. Gyvenimas ir pasaulis, socialinis ir kosminis vyksmas turi pranašui tam tikrą sistemingą ir vieningą „prasmę". Kad žmonių elgesys garantuotų jiems išganymą, jie turi orientuotis į tą prasmę ir vieningai prasmingai organizuoti savo elgesį. Šios „prasmės" struktūra gali būti labai įvairi. Joje gali jungtis logiškai nevienalyčiai motyvai, nes visos koncepci-

jos pobūdį pirmiausiai lemia ne loginis nuoseklumas, bet praktiniai vertinimai. Ji visuomet yra bandymas susisteminti visas gyvenimo apraiškas, t.y. suvienyti praktinį elgesį į *gyvenimo būdą*. Tokie bandymai skiriasi savo nuoseklumu ir sėkme, taip pat konkrečiu savo turiniu. Tačiau visada tokio bandymo dalis yra religinis požiūris į „pasaulį" kaip į „kosmosą", kuriam keliamas reikalavimas, kad jis būtų kokiu nors būdu „prasmingai" sutvarkyta visuma. Jo atskiri reiškiniai vertinami remiantis šiuo postulatu.

Visi stipriausi ir vidinio žmogaus gyvenimo, ir išorinių santykių su pasauliu konfliktai kyla šiai religijos postuluotai pasaulio kaip prasmingos visumos sampratai susidūrus su empirine realybe. Ne vien pranašai susiduria su šia problema. Tai yra ir visos dvasininkų išminties bei visos filosofijos (intelektualistinės ir vulgariosios) problema. Svarbiausias visos metafizikos klausimas nuo seno buvo formuluojamas taip: *jeigu* pasaulis kaip visuma ir gyvenimas turi būti „prasmingas" *(einen „Sinn" haben soll)*, kokia gali būti ta prasmė ir kaip pasaulis turi atrodyti, kad ją atitiktų? Religinė pranašų ir dvasininkų problematika yra įsčios, pagimdžiusios pasaulietinę filosofiją visur, kur ji apskritai išsirutuliojo, pati tapdama svarbiu religijos raidos komponentu. Tad mes turime smulkiau išnagrinėti dvasininkų, pranašų ir pasauliečių tarpusavio santykius.

5

BENDRUOMENĖ

Jeigu pranašą lydi sėkmė, tai jis įgyja nuolatinių pagalbininkų: draugų *(Sodalen)* (taip Bartholomae[59] verčia gatų terminą), mokinių (Senasis Testamentas ir Indija), palydovų (Indija ir islamas), sekėjų (Izaijas ir Naujasis Testamentas). Skirtingai nuo susibūrusių į gildiją arba pagal hierarchiją organizuotų dvasininkų bei aiškiaregių, jie yra lojalūs jam asmeniškai. Ką tai reiškia, mes dar nagrinėsime valdžios formų kazuistikoje. Be šių nuolatinių, aktyviai misijoje dalyvaujančių pagalbininkų, kurie patys paprastai turi tam tikrą charizmą, dar egzistuoja sekėjų sluoksnis. Jam priklauso tie, kurie suteikia pranašui prieglobstį, šelpia jį pinigais, patarnauja ir iš jo misijos laukia išganymo. Priklausomai nuo to, ar jie bendrai veikia tik tam tikromis progomis, ar nuolat, jie gali būti susijungę į *bendruomenę (kongregaciją).*

„Bendruomenė" šia religine prasme yra antroji bendruomenių kategorija, nes šiuo žodžiu vadinami ir dėl ekonominių, fiskalinių ar politinių priežasčių susidarę kaimynų junginiai. Religinės bendruomenės atsiranda ne *tik* dėl pranašų veiklos, ir jas sukuria ne visi pranašai. Apskritai jos atsiranda tik tada, kai pranašo misija rutinizuojama *(Veralltäglichung),* kai arba pats prana-

šas, arba jo mokiniai garantuoja nuolatinę misiją bei malonės teikimą, pasirūpindami malonės teikėjų *ekonomine* egzistencija. Tie, kurie turi misijos pareigą, įgyja ir jos teisių monopolį.

Tai reiškia, kad bendruomenes sutelkia ir mistagogai bei neprofetinių religijų dvasininkai. Bendruomenė yra normalus mistagogo požymis, kuris jį skiria nuo paprasto burtininko. Burtininkai yra arba laisvos profesijos žmonės, arba susijungia į gildiją, kuri aptarnauja tam tikrą kaimynų ar politinį junginį, o ne tam tikrą religinę bendruomenę. Mistagogo bendruomenė (kaip ir Eleusino misterijų dalyvių bendruomenė) nėra uždara, o jos nariai nėra nuolatiniai. Tas, kam reikia sakralinių gėrybių, dažnai užmezga tik laikiną ryšį su mistagogu ir jo pagalbininkais. Ir vis dėlto, pavyzdžiui, Eleusino misterijų dalyviai sudarė interlokalinę bendruomenę.

Kitaip yra pavyzdžiu grindžiamos pranašystės atveju. Toks pranašas asmeniniu pavyzdžiu parodo išganymo kelią. Tik tas, kas besąlygiškai seka tuo pavyzdžiu, kaip elgetaujantys Mahavyros ir Budhos vienuoliai, priklauso siauresnei „pavyzdinei" bendruomenei, kurioje dar išsiskiria turintys ypatingą autoritetą pranašo sekėjai, susiję su juo asmeniškai. Už pavyzdinės bendruomenės ribų lieka pamaldūs sekėjai (pavyzdžiui, *upasakai* Indijoje). Jie neina visiško išganymo keliu, bet siekia dalinio išganymo, reikšdami savo atsidavimą tam tikram pavyzdiniam šventajam. Tarp jų arba visai nėra jokio pastovaus bendruomeninio ryšio (kaip iš pat pradžių buvo su budistų upasakais), arba jie susijungia į bendruomenę su tam tikromis nustatytomis pareigomis ir teisėmis. Tai įvyksta, kai iš pavyzdinės bendruomenės išsiskiria atskiri dvasinin-

kai arba panašūs į juos sielovadininkai bei mistagogai (tokie kaip budistų bonzos), kurie turi atlikti kulto priedermes. Ankstyvajame budizme jų nebuvo. Čia ir toliau vyrauja laisvos proginės asociacijos. Ši padėtis yra bendras bruožas, siejantis daugumą mistagogų, pavyzdį rodančius pranašus ir atskiroms panteono dievybėms skirtų šventyklų žynius. Visų jų egzistavimą materialiai užtikrina aukų fondai *(Stiftungen)* ir proginės lankytojų dovanos.

Šiuo atveju dar nėra pagrindo kalbėti apie pastovias pasauliečių bendruomenes, o ir mūsų dabartinė konfesinės priklausomybės sąvoka čia netinka. Atskiras asmuo išpažįsta tam tikrą dievą tokia pačia prasme, kokia, pavyzdžiui, italas garbina tam tikrą šventąjį. Sunku išgyvendinti šiurkščią klaidą, kuri daroma, kai, pavyzdžiui, dauguma ar net visi kinai yra laikomi budistais konfesine prasme tik dėl to, kad jie užsako budistines mišias už mirusius giminaičius, nors daugelis yra baigę mokyklas, kuriose auklėjama vienintelės oficialiai aprobuotos konfucianistinės etikos dvasia, nors jie šaukiasi būrėjų daoistų paslaugų prieš pradėdami namo statybą, o mirus giminaičiui gedi jo pagal konfucianistinį ritualą. Išskyrus kulto tarnus ir siaurą nuolat suinteresuotų tuo kultu žmonių sluoksnį, dauguma pasauliečių Kinijoje yra tik „pakeleiviai" *(Mitläufer)*, jei vartosime šiuolaikinį partijų terminą, žymintį neorganizuotus rinkėjus, balsuojančius už tam tikrą partiją.

Žinoma, tokia situacija jau grynai ekonomiškai neatitinka kulto tarnų interesų. Todėl jie visur, kur tik galima, siekia sukurti bendruomenę, t.y. nuolatinę šalininkų organizaciją su tvirtomis teisėmis ir pareigomis. Tad asmeninių šalininkų susivienijimas į ben-

druomenę yra ta normali forma, kuria pranašo doktrina įeina į kasdienybę, tapdama nuolatinės institucijos funkcija. Pranašo mokiniai ar sekėjai tokiu atveju tampa vien religiniams tikslams tarnaujančio susivienijimo – *pasauliečių bendruomenės* – mistagogais arba mokytojais, arba dvasininkais, arba sielovadininkais (arba viskuo kartu).

Tas pats rezultatas gali būti pasiektas ir pasirinkus kitokį išeities tašką. Mes jau matėme, kad perėjimo nuo burtininko prie dvasininko funkcijų laikotarpiu dvasininkai arba priklausė dvasininkų žemvaldžių giminėms, arba buvo žemvaldžių namų ir valdovų rūmų dvasininkai, arba priklausė mokytų dvasininkų-aukotojų luomui, į kurio narius reikalui esant galėjo kreiptis ir atskiri asmenys, ir jų junginiai, tačiau kitu laiku jie dirbo visokius kitokius darbus, neprieštaraujančius jų luominėms priedermėms. Pagaliau jie galėjo atstovauti tam tikram junginiui, profesiniam arba kitokiam, visų pirma politiniam. Atskira nuo visų kitų junginių „bendruomenė" visais šiais atvejais neegzistuoja.

Ji gali atsirasti vienu iš šių būdų: arba kai vienai iš dvasininkų-aukotojų giminių pavyksta savojo dievo išpažinėjus organizuoti į uždarą bendruomenę, arba kai (dažniausiai) religiniai tam tikro politinio junginio dievo sekėjai ir dvasininkai ir toliau sudaro bendruomenę tam junginiui iširus. Pirmąjį iš šių tipų daugybės pereinamųjų formų pavidalu aptinkame Indijoje ir Artimuosiuose Rytuose. Jos atsiranda, kai mistagogai ar pavyzdį rodantys pranašai, taip pat religinių reformų sąjūdžiai pereina prie nuolatinių bendruomenių organizavimo. Vykstant tokiems procesams, atsirado daugybė smulkių hinduizmo sektų.

Politinio junginio dvasininkijos transformacija į religinę bendruomenę platesniu mastu pirmą kartą įvyko didžiosiose Artimųjų Rytų valstybėse, visų pirma Persijoje. Politiniai junginiai buvo sunaikinti, gyventojai nuginkluoti, o žyniams buvo suteikti tam tikri politiniai įgaliojimai, garantavus jų padėtį. Panašiai kaip dėl fiskalinių interesų kaimynų bendruomenės būdavo transformuojamos į bendruomenes be išėjimo teisės, taip religinė bendruomenė čia buvo panaudota kaip pavaldinių tramdymo priemonė. Antai Persijos karalių (pradedant Kyru ir baigiant Artakserksu) įsakais atsirado judaizmas kaip karaliaus pripažinta religinė bendruomenė su teokratiniu centru Jeruzalėje. Panašias galimybes persų pergalė tikriausiai būtų suteikusi Delfų Apolonui ir kitų dievų žynių giminėms, galbūt – ir orfikų pranašams. Egipte po politinės nepriklausomybės praradimo tautinė žynija sukūrė tam tikrą „bažnytinę" organizaciją, kuri tikriausiai buvo pati pirmoji tokio tipo organizacija, ir rengdavo sinodus. Kita vertus, Indijoje atsiradusios religinės bendruomenės buvo bendruomenės tenykšte siauresne „pavyzdinių" bendruomenų prasme. Jos čia dominuoja todėl, kad luominė brahmanų ir asketiško gyvenimo taisyklių vienybė buvo tvirtesnė už daugybę efemeriškų politinių junginių, ir dėl to besiformuojančios išganymo etikos nepaisė politinių sienų. Irane zaratustrizmo žyniai šimtmečius propagavo uždarą religinę organizaciją, kuri Sasanidų[60] laikais tapo politine „konfesija" (kaip rodo Achemenidų dokumentai, jie buvo ne zaratustristai, bet mazdaistai[61]).

Religinės bendruomenės, iš kurios radosi „konfesijos" sąvoka, ir politinės valdžios santykių tyrimas yra „valdžios" *(Herrschaft)* analizės tema. Čia pakanka kon-

statuoti tik tiek: *„bendruomeninis religingumas"* (*Gemeindereligiosität*) yra nepastovus reiškinys su nevienodai ryškiomis apraiškomis. Mes kalbėsime apie jo egzistavimą tik ten, kur 1) pasauliečiai susivienija *nuolatinei* bendruomeninei veiklai ir 2) *aktyviai* daro įtaką jos eigai. Administracinis padalinys, atskiriantis dvasininkų kompetencijos sritis, yra parapija (*Parochie*), o ne bendruomenė. Tačiau Kinijos, senovės Indijos religijose bei hinduizme apskritai nėra netgi parapijos, kuri skirtųsi nuo pasaulietinės (politinės ar ekonominės) bendruomenės, sąvokos. Senovės graikų ir kitos antikinės fratrijos ir panašios kulto bendruomenės yra ne parapijos, bet politiniai arba kitokie junginiai, kurių bendrą veiklą globoja tam tikras dievas. Senajame budizme parapija yra tik rajonas, kur tuo metu ten klajojantys vienuoliai privalo dalyvauti kas dvi savaitės vykstančiuose susirinkimuose.

Viduramžių katalikų, anglikonų, liuteronų, krikščionių ir musulmonų parapija yra iš esmės pasyvus bažnytinis junginys, turintis paskirstyti tam tikras prievoles ir priklausantis dvasininko kompetencijai. Šiose religijose ir visų pasauliečių visuma apskritai nebuvo bendruomenė. Nežymių bendruomenės teisių liekanų galima aptikti kai kuriose Rytų krikščioniškose bažnyčiose, taip pat katalikiškuose Vakaruose bei liuteronybėje. Kita vertus, senovės budistų vienuolija, senojo islamo kariai, judaistai ir ankstyvieji krikščionys buvo daugiau ar mažiau griežtai organizuotos bendruomenės, kurių savitumo mes čia kol kas detaliai nenagrinėsime. Beje, tam tikra *faktinė* pasauliečių įtaka yra suderinama su tvirtai nustatytos *vietinės* bendruomenės organizacijos *nebuvimu*. Tokią palyginti didelę įtaką daro pasauliečiai musulmonai šiitai (nors ji nėra įteisinta

juridiškai) – šachas paprastai neskiria jokio mulos, nebūdamas tikras dėl vietinių pasauliečių pritarimo.

Užtat kiekvienos „sektos" specialiąja šio žodžio prasme skiriamasis bruožas (apie tai dar kalbėsime) yra uždaras atskirų *vietinių* bendruomenių susivienijimas, sudarantis jos pagrindą. Šį principą protestantizme įkūnijo baptistai ir „independentai", o vėliau – „kongregacionalistai"[62]. Nuo šio principo laipsniškai pereinama prie tipiškos reformatų bažnyčios organizacijos. Net ir ten, kur jai faktiškai priklauso visi gyventojai, priklausomybės reformatų bažnyčiai sąlyga yra įstojimas į atskirą bendruomenę, įforminamas sutartimi. Mes dar grįšime prie problemų, susijusių su šiais skirtumais. Iš visų susiformavusio tikrai *bendruomeninio* religingumo pasekmių mus labiausiai domina tik viena, kuri yra ypač reikšminga: tai, kad dabar praktinį religingumo poveikį iš esmės lemia dvasininkų ir pasauliečių santykiai bendruomenės viduje. Kuo labiau organizacija įgyja specifinį bendruomenės pobūdį, tuo labiau stiprinantys savo galią dvasininkai turi skaitytis su pasauliečių poreikiais, jeigu jie nori išsaugoti savo sekėjus ir įgyti jų daugiau. Iš dalies tai tinka visiems dvasininkams: kad įtvirtintų savo galią, jie turi (dažnai labai plačiu mastu) atsižvelgti į pasauliečių poreikius. Pasauliečių tarpe veikia trys jėgos, su kuriomis turi skaitytis dvasininkai: 1) pranašai, 2) pasauliečių tradicionalizmas, 3) pasauliečių intelektualizmas. Priešpriešа šioms jėgoms yra pačios dvasininko profesijos kaip tokios imperatyvai ir tendencijos – tokia pat svarbi jėga. Iš pradžių aptarsime būtent šį veiksnį, susiedami jį su anksčiau nurodytaisiais.

Etinis pranašas ir pavyzdį rodantis pranašas paprastai pats yra pasaulietis, o jo galios pagrindas visada

yra sekėjai pasauliečiai. Pranašavimas pačia savo prasme nuvertina (tik nevienodu mastu) maginius dvasininko veiklos elementus. Budha ir į jį panašūs, taip pat žydų pranašai ne tik neigia, kad jie yra mokyti magai ir aiškiaregiai (juos senovės žydai irgi vadino pranašais), bet neigia magijos naudą apskritai. Išganymą garantuoja tik specifinis religinis, prasmingas santykis su amžinybe. Viena iš nuodėmių, kurias budizmas laiko mirtinomis, yra tuščias pasigyrimas maginiais sugebėjimais. Pačiu tokių sugebėjimų egzistavimu (taip pat tuo, kad jų gali turėti netikėliai) niekada neabejojo nei indų, nei žydų pranašai, nei krikščionių apaštalai, nei senoji krikščioniškoji tradicija apskritai. Neigdami magiją, jie skeptiškai traktuoja (tik nevienodai) ir dvasininko veiklą. Žydų pranašų Dievas nori ne deginamų aukų, bet paklusnumo jo įsakymams. Vedų išmanymas ir ritualas niekaip nepadeda budistui pasiekti išganymą, o žynių didžiai vertinamą somos auką Ahūra Mazda[63] seniausioje gatoje laiko šventvagyste.

Todėl tarp pranašų bei jų sekėjų pasauliečių ir dvasininkų atstovaujamos tradicijos visada kyla konfliktas. Ar pranašas gali netrukdomas vykdyti savo misiją, ar jis tampa kankiniu, tai yra galios, o kartais (kaip Izraelyje) – tarptautinės padėties klausimas. Zaratustros atrama kovoje prieš neįvardytą antipranašą buvo jo paties šeima, taip pat kitos aristokratų ir kunigaikščių giminės. Tokią pačią atramą turėjo ir indų pranašai bei Mahometas. Žydų pranašai rėmėsi viduriniaisiais miesto ir kaimo sluoksniais. Tačiau visi jie naudojosi prestižu, kuriuo pranašo charizma tarp pasauliečių pranoko kasdienio kulto technikus. Naujojo apreiškimo sakralumas susiduria su tradicijos sakralumu. Nuo to,

kurios pusės demagogiją lydi didesnė sekmė, priklauso, ar dvasininkai sudaro kompromisą su naujaisiais pranašais, ar perima, ar įveikia jų doktriną, ar juos sunaikina, ar patys yra sunaikinami.



6

SAKRALINIS ŽINOJIMAS. PAMOKSLAS. SIELOVADA

Šiaip ar taip, kad išsaugotų savo valdžią, dvasininkija imasi uždavinio sistemingai užfiksuoti nugalėjusią naują ar nuo pranašų išpuolių apgintą seną doktriną, atskirti, kas yra šventa, o kas – ne ir įteigti tai pasauliečiams. Šį procesą, kuris ypač seniai prasidėjo Indijoje, ne visada inicijuoja pavojus, kurį dvasininkams kelia jiems priešiški pranašai. Panašių padarinių gali turėti ir paprastas dvasininkų interesas iš anksto apsaugoti savo padėtį nuo galimų išpuolių, o įprastą praktiką – nuo pasauliečių skepticizmo. Ten, kur prasideda šis procesas, randasi du reiškiniai: kanoniniai raštai ir dogmos. Abu jie, o ypač antrasis, būna labai nevienodo masto. Kanoninių raštų turinį sudaro apreiškimai ir šventosios tradicijos, o dogmos yra dvasininkų pateikti jų prasmės aiškinimai.

Pranašo religinį apreiškimą arba iš senovės paveldėtas sakralines žinias gali akumuliuoti ir sakytinė tradicija. Ilgus šimtmečius šventos brahmanų žinios buvo perduodamos vien žodžiu, o užrašyti jas buvo draudžiama. Tai paliko neišdildomą žymę tų žinių literatūrinėje formoje ir lėmė gana žymius atskirų *šakhų* (mokyklų) tekstų skirtumus. Draudimo pagrindas buvo tai, kad tas žinias galėjo turėti tik to verti – dukart gimu-

sieji[64]. Pranešti jas neatgimusiems kitų kastų atstovams (šudrams) buvo sunki nuodėmė. Dėl gildinių interesų magijos menas iš pradžių visur turi tokių ezoterinių žinių pobūdį. Tačiau jau burtininkų žiniose yra tokių elementų, kurie būdavo pasitelkiami sistemingam kitų gentainių ugdymui. Seniausios visuotinai paplitusios maginės ugdymo sistemos pagrindas yra tokia animistinė prielaida: kaip mago menas iš mago reikalauja atgimti, įgyti naują sielą, taip heroizmas kyla iš charizmos, kuri turi būti sužadinama, išbandoma, maginėmis manipuliacijomis įdiegiama herojui, kad ir herojus atgimtų heroizmui. Tokio charizmatinio ugdymo elementai yra noviciatas, drąsos išbandymai, kankinimai, įšventinimo ir garbės laipsniai, iniciacija, parengimas karo tarnybai. Toks ugdymas yra visuotinis karinių bendrijų institutas, ir jo rudimentų yra išlikę beveik visur.

Jeigu burtininkų gildijos pamažu transformuojasi į dvasininkus, tai ši labai svarbi pasauliečių ugdymo funkcija neišnyksta. Dvasininkai visur siekia išlaikyti ją savo rankose. Kartu žinios vis labiau išslaptinamos, ir dvasininkų doktrina tampa rašytine tradicija, kurią dvasininkija interpretuoja pasitelkdama dogmas. Tokia knyginė religija pasidaro ne vien pačių dvasininkų, bet ir pasauliečių ugdymo sistemos pagrindu.

Ne visi, tačiau dauguma šventų kanoninių rinkinių buvo galutinai užbaigti siekiant išvengti pasaulietinių arba nepageidautinų religinių papildymų. Tai buvo kovos dėl dominavimo bendruomenėje tarp konkuruojančių grupių ir pranašų pasekmė. Ten, kur tokios kovos nebuvo arba kur ji nekėlė grėsmės tradicijos turiniui, raštų kanonizacija dažnai vykdavo labai lėtai. Būdinga, kad žydų kanonas buvo užbaigtas tik Jamni-

jos sinode (90 m. po Kr.). Tuo tikriausiai buvo siekiama užkirsti kelią apokaliptinėms pranašystėms po teokratinės valstybės žlugimo. Tačiau net ir tada kanonas buvo užbaigtas tik iš principo. Vedų galutinis užbaigimas tikriausiai buvo priemonė, nukreipta prieš intelektualinę ereziją. Krikščioniškojo kanono užbaigimą lėmė pavojus, kurį smulkiųjų biurgerių pamaldumu grindžiamam religingumui kėlė intelektuali gnostikų soteriologija. Atvirkščiai, senoji budistinė intelektualų soteriologija buvo susisteminta į Pali kanoną dėl pavojaus, kurį jai kėlė propagandinė liaudiška *mahajanos* išganymo religija. Klasikinius konfucianizmo tekstus ir Ezros dvasininkų įstatymą nustatė politinė valdžia. Būtent todėl pirmieji visai neįgijo tikro šventumo (tai visada yra dvasininkų darbas), o Ezros įstatymas tapo toks daug vėliau. Tik Koranas buvo nedelsiant suredaguotas kalifo įsakymu ir iškart pasidarė šventas, nes pusiau raštingas Mahometas patį šventosios knygos egzistavimą laikė religijos prestižo požymiu. Toks požiūris buvo susijęs su populiariais tabu vaizdiniais apie maginę rašytinių dokumentų reikšmę, kurie egzistavo dar gerokai iki Toros galutinio užbaigimo. Buvo draudžiama liesti Torą ir autentiškais laikomus pranašų tekstus: dėl to „rankos pasidarančios nešvarios".

Šio proceso detalės mūsų nedomina, kaip ir tai, kas būtent įėjo į kanoninius šventuosius raštus. Maginis giedotojų statusas lėmė, kad į vedas kartu su herojiniais epais pateko girtą Indrą pajuokiančios dainos, taip pat paties įvairiausio turinio eilėraščiai. Senojo Testamento kanono dalimi tapo meilės giesmė. Visų pranašų pasisakymų asmeniškumas lėmė, kad į Naująjį Testamentą įėjo grynai privatus Pauliaus laiškas[65], o į

Koraną pateko suros apie labai žmogiškus nesklandumus pranašo šeimoje.

Kanono užbaigimas paprastai grindžiamas teorija, kad tik tam tikra praeities epocha yra palaiminta pranašo charizma. Pasak rabinų teorijos, tai laikotarpis nuo Mozės iki Aleksandro, o pasak Romos katalikų – tik apaštalų laikai. Tai gerai atspindi pranašų ir dvasininkų sistematikos priešingybę. Pranašas sistemina tam tikru galutiniu vieningu vertinamuoju požiūriu unifikuodamas žmogaus santykį su pasauliu. Dvasininkija sistemina pranašystės arba sakralinių tradicijų turinį, kazuistiškai racionaliai jį išskaidydama ir pritaikydama prie savo pačios arba jai pavaldžių pasauliečių mąstymo ir gyvenimo įpročių.

Religingumo transformacijoje į knyginę religiją – nesvarbu, ar tai yra knyginė religija tikra to žodžio prasme, kai vadovaujamasi galiojančiu kanonu, kuris laikomas šventu, ar silpnesne prasme, kai yra privalomos raštiškai užfiksuotos šventos normos (pavyzdžiui, senovės egiptiečių Mirusiųjų knygoje), – praktiškai reikšminga yra dvasininkų ugdymo raida nuo seniausios grynai charizmatinės stadijos iki literatūrinio ugdymo. Kuo didesnę reikšmę raštingumas įgyja ir grynai pasaulietiniuose reikaluose, t.y. kuo labiau tie reikalai įgyja biurokratinio valdymo reglamentais ir aktais pobūdį, tuo labiau pasauliečių valdininkų ir išsilavinusių žmonių ugdymas pereina į raštingosios dvasininkijos rankas arba jie patys užima postus, kuriuose reikalai tvarkomi raštu, kaip būdavo kanceliarijose viduramžiais. Kokiu mastu įvyksta viena arba kita, priklauso ne vien nuo administravimo biurokratizavimo laipsnio, bet ir nuo to, kiek kiti sluoksniai (visų pirma karinė aristokratija) suformuoja ir laiko savo rankose

atskirą ugdymo sistemą. Mes toliau dar aptarsime ugdymo sistemų susidvejinimą, kuris tokioje situacijoje gali atsirasti, taip pat atvejus, kai grynai dvasininkiška ugdymo sistema yra nuslopinama arba nesusiformuoja, nes dvasininkai neturi galios, nėra pranašų arba knyginės religijos.

Religinės bendruomenės formavimasis yra ne vienintelis, bet tikriausiai pats stipriausias stimulas, skatinantis ir specifinės dvasininkų doktrinos turinio raidą. Jis lemia ypatingą dogmų svarbą. Atsiradus bendruomenei, stiprėja poreikis atsiriboti nuo svetimų konkuruojančių doktrinų ir nugalėti propaguojant savąją. Kartu didėja doktrininių skirtumų reikšmė. Žinoma, tą reikšmę gali dar labiau padidinti nereliginiai motyvai. Kai Karolis Didysis siekė, kad frankų bažnyčia laikytųsi *filioque*[66] – vieno iš Rytų ir Vakarų bažnyčių atskyrimo pagrindų – ir atmetė kanoną, palankiai sprendžiantį šventųjų paveikslų klausimą, jis vadovavosi politiniais motyvais, nukreiptais prieš Bizantijos bažnyčios viršenybę. Plačiųjų masių prisirišimas Rytuose ir Egipte prie visiškai nesuprantamų dogminių formulių (tokių kaip monofizitų doktrina[67]) buvo antiimperatoriško ir antigraikiško separatistinio nacionalizmo išraiška. Dėl tos pačios priežasties vėliau monofizitų koptų bažnyčia pasirinko arabų, o ne romėnų valdžią. Taip atsitinka dažnai.

Tačiau dažniausiai skiriamuosius požymius ir doktrinas labiausiai sureikšmina dvasininkų kova su jų stipriai nekenčiamu indiferentiškumu, keliančiu pavojų, kad susilpnės tikinčiųjų uolumas. Kitas motyvas yra priklausomybės savajai denominacijai pabrėžimas ir siekimas apsunkinti perėjimą į kitas denominacijas. Viso to prototipas yra magiškai motyvuotos toteminio

ar karinio junginio narių tatuiruotės. Į jas labiausiai panašus hinduizmo sektų praktikuojamas skirtingas kūno marginimas. Senasis Testamentas kaip apipjaustymo ir šabo tabu laikymosi tikslą nurodo atsiskyrimą nuo kitų tautų, kuris tuo tikrai buvo pasiektas. Tam, kad krikščionys savo šventadieniu padarė Saulės dievo dieną, turėjo įtakos Artimųjų Rytų mistagoginės Saulę garbinančios išganymo religijos, iš kurių krikščionys perėmė soteriologinį mitą. Tačiau ši naujovė juos labai griežtai atskyrė nuo žydų. Kai Mahometas penktadienį padarė ta diena, kurią jis kas savaitę atlikdavo religines apeigas, svarbiausias jo motyvas tikriausiai buvo noras atsiskirti, nepavykus palenkti žydų į savo pusę. Tačiau jo absoliutus draudimas gerti vyną turi pernelyg daug analogijų vėlesniais ir ankstesniais laikais (pavyzdžiui, rechabai, nazyrai[68]), kad jį galėtume paaiškinti (kaip daugelis mano) poreikiu atsiskirti nuo krikščionių dvasininkų, kurie privalėjo vartoti vyną (komunijos metu).

Indijai yra būdinga pavyzdžiu grindžiama pranašystė. Todėl aiškinamosios doktrinos čia turi labiau praktinį etinį arba (dėl vidinės giminystės su mistagogija) ritualinį pobūdį. Garsieji 10 punktų, dėl kurių Vaišalio susirinkime įvyko didysis budizmo skilimas[69], apima vien taisykles, reguliuojančias vienuolių gyvenimą. Juose pabrėžiamos detalės, kurių akivaizdus tikslas buvo atskiros mahajanos šalininkų organizacijos įkūrimas.

Užtat Azijos religijose beveik nėra dogmatikos, kuri galėtų būti skiriamasis požymis. Tiesa, pagrįsdamas savo praktinę išganymo doktriną apie prakilnųjį aštuonlypį kelią, Budha skelbia savo keturlypę tiesą apie didžiąsias iliuzijas. Tačiau tos tiesos nėra dogmos vaka-

rietiškąja prasme: išganymo darbo tikslas yra tų tiesų suvokimo praktinės pasekmės. Taip yra ir daugumos senųjų indų pranašysčių atveju.

Labai būdinga, kad viena pirmųjų tikrai privalomų krikščionybės dogmų buvo pasaulio sukūrimo iš nieko dogma, kuria gnostinėms intelektualų spekuliacijoms buvo priešpriešinamas transcendentinis Dievas. O Indijoje kosmologinės ir kitokios metafizinės spekuliacijos liko filosofų mokyklų užsiėmimu, kuriam ortodoksijos atžvilgiu buvo palikta nors ir ne neribota, bet vis dėlto plati laisvė. Kinijoje konfucianistinė etika atmetė susisaistymą metafizinėmis dogmomis jau vien dėl to, kad magija ir tikėjimas dvasiomis buvo reikalingi protėvių kulto išsaugojimui. Tai turėjo likti neliečiama kaip patrimonialinio biurokratinio paklusnumo pagrindas (tai buvo visiškai tiesmukiškai nurodoma).

Etine pranašyste bei bendruomeniniu religingumu grindžiamose religijose tikrų dogmų kūrimo mastas taip pat būna labai nevienodas. Senajame islame tam, kad būtum musulmonu, pakako išpažinti tikėjimą Dievu ir pranašais bei vykdyti nedaugelį praktinių ritualinių priesakų. Tačiau kuo labiau religijos terpe *(Träger)* tampa bendruomenė ir dvasininkai arba bendruomenės mokytojai, tuo daugiau atsiranda praktinių ir teorinių dogmatinių perskyrų. Tai būdinga vėlyvajam zaratustrizmui, judėjams, krikščionims. Tačiau judaizmo doktrina yra tokia panaši į islamą savo paprastumu, kad tik labai retai atsiranda proga tikriems dogmatiniams ginčams. Abiem atvejais ginčų sritis yra tik malonės doktrina, taip pat praktiniai doroviniai, ritualiniai ir teisiniai klausimai. Tas pat galioja ir zaratustrizmui.

Tik krikščionybė turi plačią, griežtai privalomą ir sistemingai racionalizuotą teorinę dogmatiką. Jos turinį iš dalies sudaro kosmologijos dalykai, iš dalies – soteriologinis mitas (kristologija), iš dalies – dvasininkų galių (sakramentų) doktrina. Ji pirmiausiai atsirado graikiškojoje Romos imperijos dalyje, o viduramžiais, atvirkščiai, intensyviau rutuliojosi Vakaruose nei Rytų bažnyčiose. Abiem atvejais ji intensyviausiai plėtojosi ten, kur stipri dvasininkijos organizacija turėjo daugiausiai savarankiškumo politinės valdžios atžvilgiu.

Tačiau labiausiai šią dogmatikos intensyvios plėtros tendenciją bei jos mastą antikos laikais skatino graikiškas intelektualų išsilavinimas, išskirtinės Kristaus kulto metafizinės prielaidos ir prieštaravimai, taip pat būtinybė ginčytis su išsilavinusiu sluoksniu, kol kas likusiu už krikščioniškosios bendruomenės ribų. Ją lėmė krikščioniškųjų bažnyčių nepatiklumas ir priešiškumas grynajam intelektualizmui, skiriantis jas nuo Azijos religijų. Tą priešiškumą socialiai lėmė *pasauliečių*, priklausiusių žemutinei miestiečių vidutiniojo sluoksnio daliai, *bendruomeninis* religingumas. Su jų nuomone vyskupai turėjo skaitytis. Kai iš to sluoksnio iškilę negraikiškos kilmės vienuoliai sunaikino graikiškąją ugdymo sistemą (*Ἑλληνικὴ παιδεία*), racionali dogmų daryba Rytuose baigėsi.

Intensyvesnę dogmų darybą Vakaruose lėmė ir religinių bendruomenių organizacijos forma. Kadangi senasis budizmas nuosekliai ir sąmoningai vengė hierarchinės organizacijos, buvo neįmanomas sutarimas dėl krikščioniškojo tipo racionalios dogmatikos (jeigu tartume, kad budistinei išganymo doktrinai jos iš viso būtų prireikę). Kad dvasininkų intelektualinė veikla ir su ja konkuruojantis pasauliečių intelektualizmas, kurį

skatino religinis ugdymas, nekeltų pavojaus bendruomenės vienybei, turi būti postuluota instancija, kuri sprendžia, ar tam tikra doktrina nėra eretiška. Mes čia negalime gilintis į ilgą raidos procesą, nulėmusį tai, kad Romos vyskupas įgijo neklystančio tikėjimo mokytojo galias, – buvo viliamasi, jog Dievas neleis suklysti pasaulio sostinės bendruomenei. Tik čia surandamas nuoseklus problemos sprendimas, kurio prielaida yra tikėjimas, kad dogmatinių sprendimų atvejais Dievas įkvepia tą, kuris eina tikėjimo mokytojo pareigas.

Ir islamas, ir Rytų krikščionybė dėl daugelio skirtingų motyvų, kuriuos dar nurodysime, laikėsi profesionalių bažnytinės organizacijos atstovų „konsensuso" principo. Islamas vadovaujasi pranašo patikinimu, kad Dievas neleis tikinčiųjų bendruomenei prieiti bendrą nuomonę, jeigu ji yra klaidinga, o stačiatikiai remiasi senovine bažnyčios praktika. Sąlyga, kad dogma turi tiesos galią tik tada, jeigu dvasininkai ar teologai dėl jos sutaria, sutrukdė gausinti dogmas. Kita vertus, nors dalailama turi ne vien politinę, bet ir bažnytinę valdžią, dėl maginio ritualinio religijos pobūdžio jis neturi tikros tikėjimo mokytojo valdžios. Hinduistų guru kartais panaudoja ekskomunikos galią, bet labai retai tai daro dogmatiniais klausimais.

Dvasininkų veiklai sisteminant sakralinį mokymą vis naujo peno teikia nauji profesinės dvasininkų praktikos elementai, kurie ją skiria nuo burtininkų magų praktikos. Kaip visiškai naujas dalykas etinėje bendruomenės religijoje atsiranda pamokslas. Esminė naujovė, palyginti su mago pagalba bėdoje, yra ir racionali sielovada.

Pamokslas, t.y. kolektyvinis pamokymas religijos ir etikos klausimais, yra specifinis pranašavimo ir profetinės religijos reiškinys. Už jų ribų jis pasitaiko kaip imitacija. Pamokslo reikšmė mažėja ten, kur apreikšta religija tampa kasdiene dvasininko rutina. Jo reikšmė yra atvirkščiai proporcinga maginių elementų kiekiui religijoje. Budizmas pasauliečių atžvilgiu iš pradžių reiškėsi vien pamokslu. O krikščioniškose religijose jis reiškia tuo daugiau, kuo labiau eliminuoti maginiai sakramentiniai elementai. Todėl ta reikšmė yra didžiausia protestantizme, kur dvasininko sąvoką visiškai pakeičia pamokslininko sąvoka.

Sielovada, religinė individų globa, jos racionaliai sistemingu pavidalu irgi yra profetinės apreikštos religijos produktas. Jos šaltinis yra orakulas ir burtininkų patarimai ligoniams tais atvejais, kai ligos arba kiti likimo smūgiai duoda pagrindą įtarti vienokias ar kitokias magines pražangas. Burtininko klausiama, kokiomis priemonėmis galima nuraminti supykintą dvasią, demoną ar dievą. Čia glūdi ir „išpažinties" šaltinis. Iš pradžių tai neturi nieko bendra su „etiniu" poveikiu gyvenimo būdui. Toks poveikis atsiranda tik kartu su etiniu religingumu, visų pirma su pranašavimu. Sielovada ir tada gali įgyti skirtingas formas. Tiek, kiek ji yra charizmatinis malonės teikimas, ji artima maginėms manipuliacijoms. Tačiau tai gali būti ir individuali konsultacija (abejonių dėl konkrečių religinių pareigų atveju). Pagaliau (tai tam tikra prasme yra vidurys tarp anksčiau minėtų atvejų) tai gali būti religinė paguoda ištikus vidinėms arba išorinėms bėdoms.

Praktinio pamokslo ir sielovados poveikio gyvenimo būdui mastas įvairuoja. Pamokslas yra veiksmingiausias profetinio sujudimo laikais. Jau vien dėl to,

kad kalbos charizma yra individuali, kasdienybės rutinoje jo įtaka sumažėja beveik iki nulio.

Visų formų sielovada yra specifinė dvasininkų galios priemonė ir veikia gyvenseną tuo stipriau, kuo ryškesnis religijos etinis pobūdis. Ji plėtojasi kartu su etinių religijų įtakos masėms stiprėjimu. Ten, kur ji sustiprėja, sielovadininkų galią galima lyginti su profesionalių būrėjų galia maginėse religijose. Panašiai kaip be jų patarimų įvairiose gyvenimo situacijose neišsivertė (pavyzdžiui, Kinijoje) nei privatūs asmenys, nei funkcionieriai, taip dabar patarimo yra prašomi judaizmo rabinai, katalikų nuodėmklausiai, pietistų sielų ganytojai, kontrreformacijos sielų vadovai, rūmų brahmanai purohitai, induistų guru ir gosainai, islamo muftijai ir dervišų šeichai. Visi jie nuolatos darydavo įtaką, kartais labai stiprią, kasdieniam pasauliečių gyvenimui ir politinių valdovų elgsenai.

Sielovados įtaka privačiam gyvenimui didžiausia buvo ten, kur dvasininkija etinę kazuistiką susiejo su racionalia bažnytinių bausmių sistema. Tai virtuoziškai padarė romėnų teisės kazuistiką gerai išmananti Vakarų bažnyčia. Daugiausiai šie praktiniai pamokslavimo ir sielovados uždaviniai skatino dvasininkiją sisteminti kazuistinį etinių priesakų ir tikėjimo tiesų traktavimą. Tie uždaviniai vertė ją pasisakyti ir dėl daugybės konkrečių problemų, kurios neišspręstos pačiame apreiškime. Būtent šie uždaviniai lėmė ir pranašų reikalavimų rutinišką sudalykinimą atskirais priesakais, kurie, viena vertus, buvo kazuistiniai ir todėl (palyginti su pranašų etika) racionalesni, tačiau, kita vertus, suardė tą vidinę vienybę, kurią pranašas suteikė etikai, kildindamas privalomybę iš tam tikro specifinio „prasmingo“ santykio su savo dievu. Remdama-

sis šiuo santykiu, kuris jį patį siejo su dievu, pranašas klausė ne to, kokia yra išorinė atskiro veiksmo forma, bet kokia yra jo prasminga reikšmė santykio su dievu visumai. Dvasininko praktikai reikalingi pozityvūs nurodymai bei pasaulietinė kazuistika. Todėl įsitikinimų etika (*Gesinnungsethik*) kaip religingumo atributas neišvengiamai atsiduria antroje vietoje.

Savaime suprantama, kad profetinės etikos ir ją kazuistiškai transformuojančios dvasininkų etikos pozityvių normų turinys galų gale kyla iš problemų, kurias sielovadininkai turi spręsti, susidurdami su pasauliečių įpročiais, konvencijomis ir rūpesčiais. Kuo labiau dvasininkai siekia pagal dievo valią reglamentuoti pasauliečių gyvenimo praktiką ir garantuoti savo galią bei pajamas, tuo labiau jie ir savo doktrinoje, ir savo veiksmuose turi atsižvelgti į *tradicinius* pasauliečių vaizdinius. Tai ypač pasakytina apie tuos atvejus, kai prieš tai jokia pranašų demagogija nebuvo sutraukiusi magijos motyvuotos masių tikėjimo tradicijos saitų.

Kuo labiau plačiosios masės tampa dvasininkų įtakos objektu bei jų galios atrama, tuo labiau sisteminanti dvasininkų veikla turi apimti tradiciškiausias (taigi magines) religinių vaizdinių ir praktikos formas. Todėl sustiprėjus Egipto žynių pretenzijoms valdyti didžiausią reikšmę įgijo animistinis gyvulių kultas. Kartu nekelia abejonių tai, kad tuo metu Egipto žyniai kur kas geriau mokėjo sisteminti nei ankstesniais laikais. Lygiai taip pat Indijoje kultas pasidarė daug sistemingesnis, kai hotarą (sakralinį charizmatinį dainių) iš pirmosios vietos išstūmė brahmanas – mokytas aukojimo ceremonijos žinovas. Atharvaveda kaip literatūros paminklas yra daug naujesnė už Rigvedą, o Brahmanai yra dar naujesni[70]. Tačiau religinė medžiaga, susiste-

minta Atharvavedoje, yra daug senesnės kilmės už prakilnių vedų kulto apeigų ritualą ir už kitas senesniųjų vedų sudedamąsias dalis. Ji kur kas panašesnė į gryną burtų ritualą. Brahmanuose šis žynių susistemintos religijos populiarinimas, o kartu ir sumaginimas tęsiamas toliau. Kaip pabrėžia Oldenbergas[71], senesniosios vedų apeigos yra pasiturinčiųjų atliekamos apeigos, o burtų ritualą praktikuoja masės.

Palyginti su senuoju budizmu, išaugusiu taurios intelektualinės kontempliacijos rafinuočiausiose aukštybėse, mahajanos budizmas yra populiarizacija, kuri vis labiau suartėjo su grynąja magija arba sakramentiniu ritualizmu. Tokius pat pokyčius patyrė Zaratustros, Laozi, hinduizmo religijos reformatorių doktrinos, didele dalimi – ir Mahometo doktrina, kai tik jų tikėjimas tapo pasauliečių religija. Zendavesta sankcionavo netgi haomos kultą[72], prieš kurį ryžtingai kovojo Zaratustra, – tiesa, apvalytą nuo bakchanalijų elementų, kuriais jis ypač bjaurėjosi. Hinduizme nuolatos reiškėsi tendencija transformuotis į magiją arba pusiau maginę sakramentinę soteriologiją. Islamo propaganda Afrikoje remiasi maginiu pagrindu, kurį neigė senasis islamas; dėl to jis dabar sugeba pranokti kitas religijas.

Šis pranašysčių „nuosmukio" ar „sustingimo" procesas yra beveik neišvengiamas. Pats pranašas paprastai būna autokratiškas demagogas pasaulietis, kuris siekia tradicinę dvasininkų ritualinę malonę pakeisti sisteminga įsitikinimų etika. Tačiau jo legitimacija pasauliečių tarpe paprastai remiasi tuo, kad jis turi charizmą, o tai reiškia – tuo, kad jis yra magas, tik daug didesnis ir galingesnis už kitus: jis turi neregėtą galią demonams, netgi mirčiai, jis prikelia ir mirusiuosius, kartais prisikelia pats arba daro kitus dalykus, kurių

neįstengia kiti magai. Jo paties išsigynimai, kad jis nesąs magas, jokio poveikio neturi. Juk po jo mirties įvykiai teka savo vaga. Kad galėtų išlikti plačiuosiuose pasauliečių sluoksniuose, jis turi arba pats tapti kulto objektu – dievo inkarnacija, arba pasauliečių poreikiai bent jau lemia, kad atrankos būdu išlieka ta jo doktrinos forma, kuri juos geriausiai patenkina.

Abi šios jėgos – pranašo charizmos galia ir inertiški masių įpročiai – veikia kryptimi, kuri daugeliu atžvilgių yra priešinga dvasininkijos sisteminančios veiklos krypčiai. Tačiau nors pranašai beveik visada yra kilę iš pasauliečių arba jais remiasi, pasauliečių tarpe egzistuoja ne vien tradicionalistinės jėgos. *Pasauliečių racionalizmas* yra dar viena jėga, su kuria turi skaitytis dvasininkai. Pasauliečių racionalizmo terpe *(Träger)* gali būti skirtingi sluoksniai.

7

LUOMAI, KLASĖS IR RELIGIJA

Valstiečio dalia yra taip glaudžiai susijusi su gamta, tokia priklausoma nuo organinių procesų ir gamtos reiškinių, o ekonomiškai taip silpnai orientuota į racionalią sistematizaciją, kad valstietija tik ten tampa religijos terpe *(Träger)*, kur vidinės (fiskalinės ir žemvaldžių) arba išorinės (politinės) jėgos kelia jai pavergimo arba proletarizacijos pavojų.

Senovės žydų religijos atveju aptinkame ir viena, ir kita: ir išorinių jėgų keliamą grėsmę, ir interesų priešingybę žemvaldžiams (jie, kaip įprasta antikos laikais, buvo miestiečiai). Seniausieji dokumentai, ypač Deboros giesmė[73], rodo, kad žydų valstiečiai konfederatai kovojo prieš miestuose gyvenančius filistinų ir kanaaniečių žemvaldžius, prieš geležiniais vežimais važinėjančius karius, kurie mokėsi „karo meno nuo jaunystės" (taip sakoma apie Galijotą) ir bandė apdėti mokesčiais valstiečius, gyvenusius kalnų šlaituose, kuriais teka „pienas ir medus". Žydų konfederaciją galima palyginti su etoliečių, samnitų, šveicarų junginiais; su pastaruoju – dar ir todėl, kad dėl kraštą kirtusio svarbaus prekybos kelio tarp Egipto ir Eufrato ji atsidūrė „valstybės-perėjos" padėtyje, panašioje į Šveicarijos padėtį (ankstyvas piniginis ūkis ir kultūrų kontaktai).

Labai svarbių pasekmių turėjo tai, kad ši kova (kaip ir luomų susivienijimas bei ekspansija Mozės laikais) nuolatos vyko vadovaujant Jahvės religijos gelbėtojams (mesijams, *mašiah*; tokie buvo Gideonas[74] ir panašūs į jį „teisėjai"). Dėl to jau į senąjį valstietišką religingumą prasiskverbė religinė pragmatika, pranokstanti įprastinių valstietiškų kultų lygį kitose vietose. Tikra etine religija Jahvės kultas, susijęs su Mozės socialiniais įstatymais, galutinai tapo tik Jeruzalės polio dirvoje. Kaip rodo pranašysčių socialiniai motyvai, ir šiuo atveju svarbus veiksnys buvo žemdirbių socialinis moralizmas, nukreiptas prieš miestuose gyvenančius žemvaldžius ir piniguočius, apeliuojantis į Mozės socialinius nuostatus, skirtus luomams sutaikyti.

Tačiau profetinis religingumas nė vienu atveju nėra specifiškai valstiečių nulemtas. Pirmojo ir vienintelio oficialios heleniškosios literatūros teologo – Hesiodo – moralizmas tam tikru mastu atspindi tipišką plebėjo likimą. Bet jis tikrai nebuvo tipiškas „valstietis". Kuo stipriau kultūros raida yra orientuota į valstiečius (Vakaruose tai buvo Romoje, Tolimuosiuose Rytuose – Indijoje, Artimuosiuose Rytuose – Egipte), tuo stipriau toje kultūroje reiškiasi tradicionalizmas ir tuo silpniau religingumas (bent jau liaudies) racionalizuojamas etiškai. Vėlesnėje judaistinės ir krikščioniškosios religijų raidoje valstietija arba visai nėra racionalių etinių sąjūdžių veiksnys *(Träger)*, arba jiems priešinasi, kaip yra judaizme. Krikščionybėje būta išimčių, bet tokiu atveju tie sąjūdžiai yra komunistiniai ir revoliuciniai. Atrodo, kad puritoniška donatistų sekta[75] romėnų Afrikoje (kur buvo pati didžiausia žemės nuosavybės koncentracija) buvo populiari valstiečių tarpe. Tačiau tai yra vienintelis toks atvejis antikos laikais. Valstietiškos kilmės

taboritai[76], „Dievo teisės" propaguotojai Vokietijos valstiečių kare, radikalūs anglų smulkieji valstiečiai komunistai, rusų valstiečiai sektantai daugiau ar mažiau orientuojasi į agrarinį komunizmą, institucionalizuotą bendruomeninės žemėvaldos. Visi jie bijo proletarizacijos ir stoja prieš oficialią bažnyčią visų pirma todėl, kad ji ima dešimtinę ir remia mokesčių rinkėjus bei žemvaldžius. Agrariniai reikalavimai galėjo būti susieti su religiniais reikalavimais todėl, kad jau egzistavo etinis religingumas, susijęs su pažadais, galėjusiais tapti revoliucinės *prigimtinės teisės* atspirties tašku. Prie to mes dar grįšime.

To negalėjo būti Azijoje, kur religinė pranašystė ir revoliucinės srovės susijungia (pavyzdžiui, Kinijoje) visai kitokiu būdu ir nėra tikras valstiečių sąjūdis. Valstiečiai labai retai tampa kokio nors kitokio religingumo terpe (*Träger*), išskyrus jiems pirmapradiškai būdingą maginį.

Iš pirmo žvilgsnio Zaratustra pranašaudamas apeliuoja į (santykinį) tvarkingo valstietiško darbo ir gyvulių auginimo racionalizmą. Jis kovoja prieš orginį netikrų pranašų, kankinančių gyvulius, religingumą (tikriausiai jis apėmė ir gyvų gyvulių bakchantišką draskymą į dalis, panašiai kaip ekstatiniame kulte, su kuriuo kovojo Mozė). Kadangi parsizmas[77] magiškai „švaria" laikė vien dirbamą žemę, o žemdirbystę – dievui labiausiai patinkančiu užsiėmimu, tai jo ryški agrarinė tendencija bei antimiestiškos socialinės etinės nuostatos išliko ir po to, kai Zaratustros doktriną jis pritaikė prie kasdienybės. Tačiau kiek ta doktrina pati savaime galėjo būti patraukli kieno nors ekonominiams interesams, tai iš pradžių buvo ne pačių valstiečių interesai, bet valdovų ir žemvaldžių suinteresuotumas valstie-

čių išgalėjimu atlikti prievoles. Paprastai valstietija lieka prisirišusi prie meteorologinės bei animistinės magijos arba ritualizmo. O etinės religijos srityje jai artimiausia griežtai formalistinė *„do ut des"* etika dievo ir dvasininkų atžvilgiu.

Jeigu nepaisysime zaratustrizmo ir atskirų atvejų, kuriuos reprezentuoja patriarchalinė feodalinė arba susikrimtusių dėl pasaulio pagedimo *(weltschmerzlich)* intelektualų literatūrinė opozicija miesto kultūrai ir jos pasekmėms, tai požiūris į valstietį kaip į ypač mielą Dievui ir pamaldų socialinį tipą yra grynai modernus reiškinys. Nieko panašaus nėra nė vienoje iš reikšmingesnių Rytų Azijos religijų. Indų, o ypač budizmo išganymo religija valstietį laiko religiškai įtartinu arba tiesiogiai smerkia (dėl to, kad jis pažeidžia *ahimsą* – absoliutų draudimą žudyti).

Ikiprofetinių laikų žydų religingumas vis dar yra ryškiai valstietiškas. Žemdirbystės aukštinimas po Babilono tremties yra literatūrinė ir patriarchalinė opozicija, nukreipta prieš miestiškosios kultūros plėtrą. Tikrasis judaizmas jau tada, o dar labiau – vėliau, fariziejų epochoje, laikėsi kitokio požiūrio. Vėlyvojo judaistinio bendruomeninio *chaberim* pamaldumo požiūriu, „kaimietis" ir „bedievis" yra tiesiog tapatūs; nemiestietis ir politiškai, ir religiškai laikomas antrarūšiu žydu. Žydų ritualinis įstatymas (kaip ir budistų bei hinduistų) valstiečiui praktiškai nepalieka galimybių gyventi jo nepažeidžiant. Judaizmo teologija po tremties, o ypač talmudinė rabinų teologija praktiškai varžė žemdirbystę. Dar ir mūsų laikais šabo metai (vėlyvosios judaistinės teologijos produktas) buvo absoliuti kliūtis sionistinei Palestinos kolonizacijai. Rytų Europos rabinai (skirtingai nuo doktrinierių ortodoksų Vokietijoje) sugebėjo ją

įveikti tik sukonstravę dispensą, kuri pagrindžiama ypatingu Dievo palankumu šiai kolonizacijai.

Ankstyvojoje krikščionybėje pagonis reiškia tiesiog kaimietį *(paganus)*. Dar ir viduramžių bažnyčia (Tomas Akvinietis) traktuoja valstietį kaip žemesnio rango krikščionį ir labai menkai jį tevertina. Religinis valstiečio išaukštinimas bei tikėjimas išskirtine jo dievotumo verte yra visai nesenų laikų produktas. Tai labiausiai būdinga liuteronybei ir ryškiai skiria ją nuo kalvinizmo ir daugumos protestantų sektų. Be to, tai būdinga šiuolaikiniam slavofilų paveiktam rusų religingumui. Taigi tai labiausiai būdinga toms bažnytinėms bendruomenėms, kurios dėl savo organizacijos yra ypač glaudžiai susijusios su valdovų bei aristokratų autoritariniais interesais ir nuo jų priklauso. Modernizuotai liuteronybei (paties Lutherio požiūris buvo kitoks) labiausiai rūpėjo kova prieš intelektualistinį racionalizmą ir politinį liberalizmą; slavofiliška religinė valstietijos ideologija buvo nukreipta ne vien prieš šiuos dalykus, bet ir prieš kapitalizmą bei modernųjį socializmą. O rusų „narodnikai", išaukštindami sektantus, jungė antiracionalistinį intelektualų protestą su proletarizuoto valstiečių luomo maištu prieš biurokratizuotą bažnyčią, tarnaujančią valdžiai. Jie siekė tokiu būdu religiškai išaukštinti abu šiuos reiškinius. Visais šiais atvejais mes susiduriame su pasipriešinimu moderniojo racionalizmo plėtrai, kurios terpe laikomi miestai.

Visai priešingai buvo praeityje, kai miestas buvo laikomas dievotumo buveine. Dar XVII a. Baxteris[78] manė, kad Kiderminsterio audėjų ryšiai su Londono didmiesčiu (tuos ryšius skatino namudinės pramonės raida) padeda stiprinti jų pamaldumą. Ir iš tikrųjų ankstyvoji krikščionybė yra miesto religija. Kaip įtikinamai

parodė Harnackas[79], kai kitos aplinkybės buvo tos pačios, krikščionybės reikšmė kito kartu su miesto dydžiu. Ir viduramžiais tiek bažnyčiai lojalus, tiek sektantiškas religingumas tarpo miesto aplinkoje. Visiškai neįtikėtina, kad organizuotas bendruomeninis religingumas (o tokia ankstyvoji krikščionybė ir buvo) būtų galėjęs atsirasti už miesto (reikia pabrėžti: „miesto" vakarietiška prasme) bendruomenės gyvenimo ribų. Kad toks religingumas atsirastų, jau turi būti sugriauti tabu barjerai tarp atskirų giminių; jau turi egzistuoti pareigybės sąvoka *(Amtsbegrif)*, o bendruomenė turi būti suprantama kaip „priskirtinė asociacija" *(Anstalt)* – dalykiniams tikslams tarnaujantis korporacinis susivienijimas. Krikščionybė savo ruožtu šias sąvokas sutvirtino ir tuo labai palengvino Europos miestų raidą viduramžiais. Tačiau šios sąvokos visame pasaulyje visiškai susiformavo Viduržemio jūros kraštų kultūros dirvoje, visų pirma – helenistinėje, o galutinai – Romos miesto teisėje. Miestas buvo ir ta terpė, kurioje atsirado asmeninis dievotumas, o krikščionybė įgijo savo specinius etinės išganymo religijos bruožus, kurie savo ruožtu tapo vis naujų impulsų šaltiniu. Tuo tarpu ten, kur dominavo feodalinės jėgos, ji būdavo interpretuojama ritualistiškai, magiškai arba formalistiškai.

Karinei aristokratijai ir kitoms feodalinėms jėgoms nėra lengva tapti racionalios religinės etikos terpe *(Träger)*. Kario gyvenimo būdas nesusijęs nei su gerosios apvaizdos, nei su sistemingų transcendentinio Dievo etinių reikalavimų idėja. Tokios sąvokos, kaip „nuodėmė", „išganymas", religinis „nusižeminimas", ne tik svetimos visų politinių valdančiųjų sluoksnių (visų pirma – karinės aristokratijos) orumo jausmui, bet ir tiesiogiai jį žeidžia. Priimti šiomis sąvokomis operuojan-

čią religiją ir nusilenkti pranašui ar dvasininkui – tai karo didvyriui ar aristokratui turėjo atrodyti vulgarus ir jį žeminantis poelgis. Toks dar ir Tacito laikais buvo Romos aristokratų požiūris, tokios nuomonės laikėsi ir mandarinai konfucininkai. Karys kasdien susiduria su mirtimi ir su žmogaus likimo iracionalybėmis. Šio gyvenimo šansai ir nuotykiai taip užpildo jo gyvenimą, kad jis nenori priimti ir nereikalauja nieko kito, išskyrus apsaugą nuo piktų burtų, ceremonijas ir ritualus, patenkinančius jo luominį orumo jausmą ir tampančius luominių konvencijų elementais, taip pat dvasininkų maldas už pergalę arba laimingą mirtį, žadančią jam karžygių dangų.

Kaip aš jau minėjau kitoje vietoje, išsilavinęs graikas visada liko kariu arba bent jau tokiu save laikė. Iki pat visiško politinio savarankiškumo praradimo laikų įprastu helenų tikėjimu liko primityvus animizmas, tiksliau neapibrėžiantis anapusinio gyvenimo pobūdžio ir net paties jo buvimo fakto, išskyrus įsitikinimą, kad ir pats vargingiausias gyvenimas šiame pasaulyje yra geriau už Hado valdovo sostą. Šias ribas peržengė tik misterijos, siūlančios ritualines priemones žemiškajam ir anapusiniam likimui pagerinti, o radikaliai nuo jų nutolo tik orfizmo bendruomeninė religija su savo sielų persikūnijimo doktrina.

Tiesa, stipraus profetinio ar reformacinio religinio sujudimo laikais aristokratija patenka į profetinės etinės religijos orbitą. Mat toks sujudimas nepaiso luomų ir klasių ribų, o aristokratija yra labiausiai išsilavinusi pasauliečių dalis. Tačiau kai profetinė religija rutinizuojama, aristokratija paprastai labai greitai pasitraukia iš religinio sąjūdžio. Jau religinių karų Prancūzijoje laikais hugenotų sinodai dėl etinių klausimų konflik-

tavo su karo vadais (pavyzdžiui, Condé[80]). Ir škotų, ir anglų, ir prancūzų aristokratija galų gale beveik visiškai atsiribojo nuo kalvinizmo, kuriame iš pradžių ji ar bent kai kurie jos sluoksniai vaidino svarbų vaidmenį.

Žinoma, profetinė religija neprieštarauja luominiams karinės aristokratijos jausmams, kai ji teikia pažadus *tikėjimo kariams*. Šios koncepcijos prielaida yra tikėjimas vieninteliu Dievu bei įsitikinimas, kad tie, kurie jo neišpažįsta, yra doroviškai pagedę žmonės ir jų ramus gyvenimas rūstina Dievą. Todėl tokios koncepcijos nėra nei Vakaruose antikos laikais, nei Azijos religijose iki pat Zaratustros. Tačiau ir parsizme dar nėra tiesioginio ryšio tarp kovos su netikėjimu ir religinių pažadų. Šias idėjas pirmasis sujungė islamas. Šio sujungimo ištakos ir pavyzdys buvo žydų Dievo pažadai savo tautai, kaip juos suprato ir interpretavo Mahometas, kai jis iš pietistinio maldininkų būrelio vadovo Mekoje tapo podesta Jatribe-Medinoje, o žydai jį galutinai atstūmė kaip pranašą. Tradicija senuosius žydų konfederacijos karus, kuriuose jiems vadovavo Jahvės siųsti gelbėtojai, vadino „šventaisiais" karais. Šventasis karas su jo pasekmėmis – priešų paskelbimu už įstatymo ribų, jų pačių ir viso jų turto sunaikinimu – nebuvo svetimas ir antikai (ypač heleniškajai). Jis kariaujamas tam tikro dievo vardu, siekiant nubausti už konkrečią šventvagystę. Žydų šventasis karas buvo ypatingas tuo, kad jame Jahvės tauta gynė savojo Dievo prestižą nuo priešų. Todėl, kai Jahvė tapo visuotiniu Dievu, pranašai ir psalmių kūrėjai pažadėtosios žemės valdymo pažadą pakeitė kitu, toliau siekiančiu: žydai kaip Jahvės tauta iškils virš kitų tautų, kurios kada nors atsidurs žydams po kojomis ir bus priverstos tarnauti Jahvei.

Pagal šį pavyzdį Mahometas paskelbė priesaką kariauti už tikėjimą, kol netikėliai bus politiškai ir ekonomiškai pajungti tikratikiams. Jeigu jie išpažįsta „knygos religijas", nereikalaujama juos sunaikinti. Priešingai, jų išlikimas dėl finansinių sumetimų yra netgi pageidautinas. Tik krikščionių tikėjimo karas vadovaujasi Augustino devizu *„coge intrare"*[81]: netikėliai gali rinktis tik atsivertimą arba sunaikinimą. Islamo tikėjimo karas dar labiau, dar aiškiau nei kryžiuočių karai (popiežius Urbonas nepamiršo primygtinai pabrėžti, kad ekspansija būtina siekiant aprūpinti palikuonis lenais) siekė patenkinti feodalinės rentos interesus. Jo tikslas buvo užvaldyti naujas žemes. Turkų leno teisėje dalyvavimas kare už tikėjimą yra svarbus požymis, užtikrinantis pirmumo teisę sipahių[82] beneficijų dalybose. Islamo pažadai kovotojams už tikėjimą (nekalbame apie perspektyvą tapti nugalėtųjų valdovais, kurią ir islamas pabrėžia karo propagandoje), kartu ir islamiškojo rojaus kaip atlyginimo žuvusiems tokiame kare pažadai, yra tiek pat nutolę nuo išganymo pažadų tikrąją to žodžio prasme, kaip ir bet kokie kiti karių dangaus pažadai – pavyzdžiui, Valhalos[83] ar didvyrių rojaus, pažadėto mūšyje kritusiam indų kšatrijui, karo didvyriui, kuris suvokia, kad jau užtektinai pagyveno, kai išvysta savo sūnaus sūnų. Kol islamas buvo iš esmės karių religija, tie senojo islamo elementai, dėl kurių jis yra etinė išganymo religija, liko antroje vietoje.

Su „išganymo religija" vien formalūs bendrumo ryšiai siejo ir viduramžių riterių, davusių celibato įžadus, ordinų (ypač tamplierių[84]) religingumą. Jie buvo islamiškųjų karių ordinų atitikmenys ir buvo įsteigti kryžiaus žygių (iš pradžių nukreiptų prieš islamą) metu. Tą patį galima pasakyti apie Indijos sikhus[85], kurių

tikėjimas atsirado kaip islamo idėjų ir iš pradžių nuosekliai pacifistinio hinduizmo sintezė. Persekiojimai pastūmėjo sikhus puoselėti beatodairiškos kovos už tikėjimą idealą. Toks pat formalus buvo ir japonų karingųjų vienuolių budistų, tam tikru metu vaidinusių svarbų vaidmenį politikoje, ryšys su „išganymo religija". Dažnai netgi jų grynai formali ortodoksija buvo abejotina.

Karių luomo – riterių – nuostata išganymo ir bendruomeninės religijos atžvilgiu beveik visur yra negatyvi, tuo tarpu „nuolatinių", t.y. iš esmės biurokratiškai organizuotų, profesionalių kariuomenių su „karininkais" šis santykis yra kiek kitoks. Kinijoje kareiviai, kaip ir kiekviena kita profesija, turi savo atskirą dievą – valstybės kanonizuotą herojų. Ryžtingą Bizantijos kariuomenės paramą ikonų naikintojams (ikonoklastams) paaiškina ne jos puritoniški principai, bet kareivių kilmė: rekrūtai į kariuomenę buvo imami iš provincijų, kurioms stiprią įtaką darė islamas. O principato laikų Romos kariuomenėje nuo II a. labai svarbų vaidmenį vaidino (kartu su kitais kultais, kurie mūsų čia nedomina) bendruomeninė Mitros religija[86], anapusinio gyvenimo pažadais konkuravusi su krikščionybe.

Ji buvo populiari ne vien tarp centurionų (valstybės algą gaunančių jaunesniųjų karininkų), kur jos įtaka buvo ypač didelė. Tačiau tikrai etiniai Mitros misterijų reikalavimai yra kuklūs ir labai bendri. Mitraizmas yra iš esmės ritualinio švarumo religija. Jis ryškiai skiriasi nuo krikščionybės savo išimtinai vyrišku pobūdžiu (moterys negali dalyvauti) ir yra viena maskuliniškiausių išganymo doktrinų. Jam būdinga įšventinimų ir religinių rangų hierarchija. Skirtingai nuo krikščionybės, mitraizmas nedraudžia dalyvauti kitose misterijose bei kultuose, – tai neretai ir pasitaikydavo. Todėl

mitraizmą protegavo Romos imperatoriai, pradedant Komodu, kuris pirmasis priėmė įšventinimus (panašiai kaip Prūsijos karaliai anksčiau stodavo į masonų ložes), ir baigiant Julianu, kuris buvo aistringas jo šalininkas[87]. Šio kulto patrauklumą karininkams lėmė ne vien anapusinių gėrybių pažadai, kurie ir mitraizme siejosi su žemiškaisiais pažadais, bet ir maginis sakramentinis malonės teikimo būdas bei hierarchinė įšventinimų tvarka, kai rangai suteikiami vienas po kito.

Tomis pačiomis savybėmis šis kultas traukė ir civilius *valdininkus*, kurių tarpe jis irgi buvo populiarus. Ir kitur esama užuomazgų, rodančių valdininkijos polinkį į specifinę išganymo religiją. Pavyzdžiu gali būti vokiečių valdininkai pietistai (tai rodo, kad Vokietijoje biurgeriškam asketiškam dievotumui kaip specifiniam „biurgeriškam" gyvenimo būdui atstovavo tik valdininkai, bet ne biurgeriai verslininkai), taip pat XVIII–XIX a. tikrai „dievoti" Prūsijos generolai, kurių pasitaiko tik epizodiškai. Tačiau paprastai valdančiosios biurokratijos požiūrį į religiją atspindi ne tokio tipo reiškiniai. Ji, viena vertus, atstovauja blaiviam racionalizmui, kita vertus – laiko savo idealu disciplinuotą „tvarką", o absoliučiu vertinimo matu – ramybę. Ji giliai niekina bet kokį iracionalų religingumą, tačiau kartu vertina jį kaip masių kontrolės priemonę. Taip jį vertino jau Romos valdininkai. Taip pat mąsto ir šiuolaikinė biurokratija – tiek civilinė, tiek karinė*.

* Aš prisimenu, kaip karininkų ramovėse po pirmojo pono v. Egidy (atsargos vyresniojo leitenanto) pasisakymo buvo pradėti reikšti lūkesčiai, jog Jo Didenybė dabar imsis iniciatyvos, kad karo kapelionai daugiau nebepenėtų kareivių senomis pasakomis, kuriomis joks doras žmogus nebegali rimtai tikėti. Buvo akivaizdu, kad v. Egidy yra visiškai teisus kritikuodamas ortodoksiją. Kadangi taip, žinoma, neatsitiko, savaime piršosi išvada, kad bažnyčios doktrina (kad ir kokia ji būtų) yra geriausias pašaras rekrūtams.

Specifinis biurokratijos požiūris į religiją klasikinę išraišką įgijo konfucianizme. Jame nėra absoliučiai jokio „išganymo poreikio“ ir jokio transcendentinio etikos pagrindimo. Ji pakeičiama praktine doktrina apie biurokratijos luomines konvencijas, kuri savo turiniu yra oportunistinė utilitarinė, tačiau kartu – estetinė. Konfucianizmas eliminuoja bet kokį emocingą ir racionalų religingumą, peržengiantį tradicinio tikėjimo dvasiomis ribas, o kaip visuotinį subordinacijos pagrindą saugo protėvių kultą ir vaikų pietetą tėvams. Apsišvietęs valdininkas niekina maginę įtaką dvasioms, išlaikydamas jų atžvilgiu „distanciją“. Prietaringas valdininkas jos nevengia, panašiai kaip tie mūsų amžininkai, kurie tiki spiritizmu. Ir vienas, ir kitas netrukdo magijai tarpti, paniekinamai ir abejingai laikydami ją liaudiško religingumo apraiška ir kartu rodydami jai išorinę pagarbą, jeigu ji yra dalis pripažintų valstybės ritualų, kurie yra luominė konvencinė priedermė. Išsaugojusi magiją, o ypač protėvių kultą (kaip klusnumo garantiją), Kinijos biurokratija galėjo visiškai užkirsti kelią savarankiškos bažnyčios ir bendruomeninės religijos atsiradimui. Europos biurokratija jaučia maždaug tokią pačią panieką rimtam požiūriui į religiją, tačiau masių kontrolės interesai verčia ją demonstruoti oficialią pagarbą egzistuojančiam bažnytiniam religingumui.

Nepaisant visų labai didelių skirtumų, vis dėlto galima nurodyti tam tikras bendras aristokratijos ir biurokratijos – labiausiai pozityviai privilegijuotų sluoksnių – religinės nuostatos tendencijas. Užtat „biurgeriškiems“ sluoksniams būdingi didžiausi kontrastai – net nepriklausomai nuo didelių vidinių luominių priešingybių. „Pirkliai“ gali būti ir labai privilegijuoto sluoksnio na-

riai (pavyzdžiui, antikinis miestų patriciatas), ir parijai (kaip beturčiai klajojantys prekiautojai), ir priklausyti privilegijuotam, tačiau žemesnės už aristokratiją bei valdininkiją luominės padėties sluoksniui, ir būti neprivilegijuoti ar netgi negatyviai privilegijuoti, tačiau faktiškai galingi – tokie buvo „raiteliai" Romoje, metekai senovės Graikijoje, siuvėjai ir kitokie prekiautojai viduramžiais, bankininkai ir stambūs komersantai Babilone, kinų ir indų prekiautojai ir pagaliau naujųjų laikų „buržuazija".

Nepriklausomai nuo šių padėties skirtumų pirklių patriciato požiūriui į religiją visais laikais būdingi tam tikri kontrastai. Dėl energingos šiapusinės gyvenimo orientacijos profetinis ar etinis religingumas jiems yra mažai patrauklus. Stambieji antikos ir viduramžių pirkliai yra specifinio, nepastovaus, neorganizuoto „proginio pasipelnymo" subjektai. Jie finansuoja neturinčius kapitalo keliaujančius prekiautojus. Istoriniais laikais šį sluoksnį sudaro arba miestuose gyvenanti žemvaldžių aristokratija, praturtėjusi iš tokios proginės prekybos, arba, atvirkščiai, žemės nuosavybę įgijęs pirklių luomas, kuriam būdinga tendencija įsilieti į aristokratiją. Kai politiniai poreikiai pradedami tenkinti per piniginį ūkį, jį papildo politinio kapitalizmo, orientuoto į tiekimus valstybei ir jos kreditavimą, bei kolonijinio kapitalizmo atstovai, kurių esama visose istorinėse epochose. Visi šie sluoksniai niekada nebuvo pirminiai etinės ar išganymo religijos reiškėjai (*Träger*). Kuo labiau privilegijuota pirklių padėtis, tuo mažiau jie linkę plėtoti religiją, orientuotą į anapus.

Aristokratinių plutokratinių Finikijos prekybinių miestų religija yra orientuota grynai į šiapus ir, kiek žinoma, yra visiškai neprofetinė. Kartu jai būdingas

intensyvus religingumas ir dievų, vaizduojamų niūriomis spalvomis, baimė. Senovės graikų karinė aristokratija, kurios dalį sudarė piratai, dalį – pirkliai, paliko kaip savo religinių pažiūrų dokumentą *Odisėją*, kuri byloja apie jos menką pagarbą dievams. Daoistų turto dievas, kurį beveik visur garbina kinų pirkliai, neturi jokių etinių bruožų. Jis yra grynai maginis. Eleusino misterijų dalis yra helenų turto dievo Plutono (tiesa, jis yra daugiau žemdirbystės teikiamų turtų dievas) kultas. Tačiau tose misterijose nekeliami jokie etiniai reikalavimai, išskyrus ritualinį švarumą bei draudimą pralieti kraują. Augustas[88] įvesdamas augustalų rangą siekė paversti turtingą išlaisvintų vergų sluoksnį imperatoriaus kulto puoselėtojais (*Träger*). Tokia buvo jo politika; kokių nors savarankiškų religinių interesų šiame sluoksnyje neaptinkame.

Hinduizmą išpažįstanti Indijos pirklių dalis, ypač bankininkai, kilę iš senųjų valstybinio kapitalizmo finansinių arba stambiosios prekybos sluoksnių, yra daugiausiai *valabhachariai* – višnuistinės Gokulasthos Gosaino sektos, kurią reformavo Vallabha Svamis[89], sekėjai. Jie praktikuoja erotišką Krišnos ir Radhos[90] kultą, savo išganytojo garbei rengia labai rafinuotas puotas. Viduramžiais stambiųjų pirklių gildijos (pavyzdžiui, *Arte di Calimala*[91]) gvelfų miestuose laikėsi propopiežiškos politikos, tačiau apeidavo bažnytinį palūkanų draudimą naudodamos gana mechaniškas, primenančias pasityčiojimą priemones. Turtingi ir kilmingi protestantiškosios Olandijos pirkliai, būdami arminijonai[92], religijos srityje buvo realios politikos šalininkai ir svarbiausi kalvinistų etinio rigorizmo priešininkai. Skepticizmas arba abejingumas visur yra ir buvo labai plačiai paplitęs stambiųjų pirklių ir finansininkų požiūris į religiją.

Tačiau greta šių lengvai paaiškinamų reiškinių egzistuoja ir jiems priešingi. Tie nauji praturtėję sluoksniai, kurie savo kapitalą racionaliai panaudodavo nuolat veikiančiose įmonėse, o ypač kapitalistai pramonininkai (taigi specifinio modernaus kapitalo atstovai) labai dažnai būdavo glaudžiai susiję su racionaliu etiniu bendruomeniniu religingumu. Prekybą Indijoje yra pasidalijię (geografiškai) parsai, džainistai ir jau minėti Vallabhos sekėjai. Parsai išpažįsta išsiskiriančią etiniu rigorizmu (ypač draudimu meluoti) Zaratustros religiją, kurios ekonominė etika iš pradžių laikė patinkančia dievui vien žemdirbystę ir bjaurėjosi bet kokiu komerciniu pasipelnymu. Etinis rigorizmas tebėra būdingas ir modernizuotam parsizmui, kuris ritualinio švarumo priesakus interpretuoja kaip higienos nurodymus. Džainistų sekta atstovauja pačiam nuosekliausiam asketiniam religingumui, kokį tik galima rasti Indijoje. O Vallabhos sekėjai, nors jų kulto apeigos ir yra iracionalios, vis dėlto išpažįsta išganymo doktriną ir yra bendruomeniškai organizuoti. Aš negaliu patikrinti, ar teisingas teiginys, kad pirkliai islamo kraštuose yra ypač dažnai linkę į dervišų religingumą. Vis dėlto tai nėra neįtikėtina. Etinis racionalus žydų bendruomeninis religingumas jau senovėje didele dalimi buvo prekeivių ir palūkininkų religingumas.

Mažesniu, bet vis dėlto žymiu mastu bendruomeninis eretiškas ir sektantiškas arba jam artimas religingumas viduramžių krikščionybėje yra būdingas jei ne pirkliams, tai biurgeriams, ir kuo jis etiniu požiūriu racionalesnis, tuo labiau. Visų pirma visos asketinio protestantizmo ir sektantizmo formos Vakarų ir Rytų Europoje nors ir nevienodais būdais, tačiau labai glaudžiai buvo susijusios su ekonomiškai racionaliais ir –

kur tai buvo ekonomiškai įmanoma – kapitalistiniais raidos procesais: Zwingli'o sekėjai, kalvinistai, reformatai, baptistai, menonitai, kvakeriai, pietistai reformatai ir (mažesniu mastu) liuteronai, metodistai. Tas pat būdinga rusų atskalūniškoms ir eretinėms sektoms, visų pirma – racionalioms pietistinėms sektoms (ypač štundistams ir skopcams[93]). Apskritai polinkis į etiniu požiūriu racionalų bendruomeninį religingumą yra tuo didesnis, kuo labiau nutolstame nuo tų sluoksnių, kurie buvo daugiausia politiškai nulemto kapitalizmo terpė (*Träger*). Toks kapitalizmas nuo Hamurabio[94] laikų egzistavo visur, kur buvo atperkami mokesčiai, vykdomi valstybės užsakymai, kariaujami karai, pirataujama, už dideles palūkanas skolinami pinigai ir vykdoma kolonizacija. Tas polinkis stiprėja, kai ir kuo labiau artėjame prie tų sluoksnių, kurie atstovauja moderniai racionaliai verslo ekonomikai, t.y. pasižymi biurgerių ekonominės klasės (šią sąvoką dar paaiškinsime[95]) bruožais.

Akivaizdu, jog paprasto kurios nors rūšies „kapitalizmo" egzistavimo fakto visiškai nepakanka, kad iš jo atsirastų kokia nors vieninga etika, jau nekalbant apie etinį bendruomeninį religingumą. Akivaizdu, kad jo pasekmės būna labai skirtingos. Mes kol kas neanalizuosime racionalios religinės etikos ryšio su tam tikros ypatingos rūšies komerciniu racionalizmu (ten, kur tas ryšys egzistuoja). Konstatuosime tik tiek: galima pastebėti tam tikrą atrankinę giminystę[96] tarp ekonominio racionalizmo ir tam tikrų etinio rigoristinio religingumo rūšių (jas smulkiau aptarsime vėliau). Už Vakarų, įkūnijančių ekonominį racionalizmą, ribų ji aptinkama retai. Vakaruose ji yra ryški, ir tuo ryškesnė, kuo la-

biau priartėjame prie klasikinių ekonominio racionalizmo atstovų (*Träger*).

Kai mes atsitraukiame nuo socialiai arba ekonomiškai privilegijuotų sluoksnių, atrodo, kad religinių nuostatų įvairovė padidėja.

Smulkiųjų biurgerių, ypač amatininkų, tarpe koegzistuoja didžiausios priešingybės. Kastų tabu ir maginis arba mistagoginis sakramentinis ar orginis religingumas Indijoje, animizmas Kinijoje, dervišų religingumas islame, įkvėpimu ir entuziazmu grindžiamas antikinės krikščionybės bendruomeninis religingumas (rytinėje Romos imperijos dalyje), demonų baimė ir Dionisijų orgijos senovės Graikijoje, antikos didmiesčiuose gyvenusių žydų fariziejiška ištikimybė Įstatymui, daug kuo stabmeldiška krikščionybė ir visokiausios sektos viduramžiais bei visokiausios protestantizmo atmainos naujųjų amžių pradžioje, – visa tai yra patys didžiausi kontrastai, kokius tik galima įsivaizduoti.

Tiesa, ankstyvoji krikščionybė nuo pat pradžių buvo amatininkų religija. Jos išganytojas buvo mažo miestelio amatininkas, jos misionieriai buvo klajojantys pameistriai, o jos didžiausias apaštalas – klajojantis palapinių audėjo pameistrys, kuris taip menkai teišmano žemės ūkio darbus, kad viename savo laiškų akivaizdžiai klaidingai pavartoja skiepų metaforą[97]; pagaliau jos bendruomenės, kaip matėme, antikoje buvo visiškai miestiškos, sudarytos iš amatininkų – laisvų ir nelaisvų. Ir viduramžiais smulkieji biurgeriai buvo pats pamaldžiausias, nors ir ne visada pats ortodoksiškiausias sluoksnis. Tačiau ir krikščionybėje matome, kad jie, viena vertus, buvo tvirta atrama ir antikos pneumatikams[98] pranašams, išvejantiems demonus, ir besą-

lygiškai ortodoksiniam (bažnytiniam) viduramžių religingumui bei elgetaujantiems vienuoliams. Kita vertus, jais rėmėsi daugelis viduramžių sektų, Humiliatų ordinas[99], kuris ilgą laiką buvo įtariamas erezija, visų atspalvių baptistai ir įvairios reformuotos bažnyčios (įskaitant liuteronus).

Tai tikrai labai marga įvairovė, kuri įrodo bent jau tai, kad amatininkų religingumas niekada nebuvo vienareikšmiškai determinuotas ekonomiškai. Vis dėlto, palyginti su valstiečiais, pastebime labai ryškų polinkį ir į bendruomeninį religingumą, ir į išganymo bei į racionalią etinę religiją. Nors ir čia reikia priminti, kad ir ši priešingybė toli gražu nėra vienareikšmiškai determinuota. Pakanka prisiminti, kad bendruomeninis baptistų religingumas anksčiausiai paplito kaimo vietovėse (Frislandijoje), o mieste (Miunsteryje) reiškėsi socialinė revoliucinė baptistų sąjūdžio forma.

Faktą, kad Vakaruose bendruomeninis religingumas yra glaudžiai susijęs su vidutiniaisiais ir smulkiaisiais biurgeriais, galima paaiškinti palyginti menka kraujo giminyste pagrįstų junginių (būtent giminės) reikšme Vakarų mieste. Atskiram individui tokių junginių pakaitu tapo profesiniai susivienijimai (jie Vakaruose, kaip ir visur, turėjo kultinę reikšmę, nebebūdami suvaržyti tabu tipo draudimais), taip pat laisvai sukurti religiniai susivienijimai. Tačiau šio ryšio nenulemia ekonominis miesto gyvenimo savitumas pats savaime. Nesunku parodyti, kad dažnai pasitaiko atvirkščias ryšys. Kinijoje išskirtinė protėvių kulto ir giminės egzogamijos reikšmė atskirą miestietį tvirtu ryšiu susieja su gimine ir gimtuoju kaimu. Indijoje religiniai kastų tabu apsunkina soteriologinio bendruomeninio religingumo atsiradimą arba apriboja jo reikšmę ir miesto, ir kaimo

tipo gyvenvietėse. Kaip matėme, šie momentai ir Kinijoje, ir Indijoje miestui trukdė tapti „bendruomene" daug stipriau negu kaimui.

Ir vis dėlto galima suprasti, kodėl smulkiųjų biurgerių sluoksnių ekonominis gyvenimo būdas juos palyginti stipriai nukreipia į racionalų etinį religingumą, kur susidaro sąlygos atsirasti tokiam religingumui. Aišku, kad smulkiojo biurgerio (ypač miesto amatininko ir smulkiojo prekiautojo) gyvenimo sąlygos, palyginti su valstiečio gyvenimo sąlygomis, kur kas mažiau priklauso nuo gamtos. Todėl magine įtaka iracionalioms gamtos dvasioms negali jam turėti tokios pat reikšmės. Atvirkščiai, ekonominės jo egzistavimo sąlygos yra kur kas racionalesnės ta prasme, kad jas lengviau numatyti ir paveikti tikslinga racionalia veikla. Toliau, ekonominės sąlygos amatininkui, o tam tikromis specifinėmis sąlygomis – ir prekiautojui perša mintį, kad sąžiningumas atitinka jo paties interesus, kad už gerą darbą ir pareigos įvykdymą bus „atlyginta" ir kad toks darbas „nusipelno" teisingo atlyginimo. Taigi šios sąlygos yra palankios racionaliai pasaulio sampratai, grindžiamai atpildo etika, į kurią ir taip yra linkusios visos neprivilegijuotos klasės. Tokia samprata miesto amatininkui yra kur kas artimesnė nei valstiečiui, kuris priima „etinį" tikėjimą atpildu tik tada, kai kitos jėgos sunaikina magiją. Tuo tarpu amatininkai patys labai dažnai aktyviai dalyvaudavo ją sunaikinant. Šiaip ar taip, ji jiems kur kas artimesnė nei kariui arba stambiesiems finansų magnatams, kurių ekonominiai interesai susiję su karu ir politine galia. Jiems racionalūs etiniai religingumo elementai yra mažiausiai priimtini.

Prasidėjus profesijų diferenciacijai būtent amatininkas yra ypač glaudžiai susijęs su magija. Mat bet koks

nekasdieniškas, ne visiems žinomas „menas" buvo laikomas magine charizma – asmenine arba (dažniausiai) paveldima. Ją įgyti ir išlaikyti įgalina magijos priemonės, o jos turėtojai pasitelkus tabu (kartais – totemus) išskiriami iš „paprastų" žmonių (valstiečių) bendruomenės. Jiems dažnai draudžiama turėti žemės nuosavybę. Taip visų pirma atsitinka su amatais, kuriais nuo seno užsiima tam tikrų tautybių atstovai, iš pradžių siūlantys savo paslaugas kaip „atklydėliai", o vėliau – kaip sėslūs pavieniai svetimšaliai. Jie tampa parijų kasta, o amato veiksmai, jo technika yra magiškai stereotipizuojama. Tačiau ten, kur tokia tvarka suyra (tai lengviausiai įvyksta įkurtose naujose miesto tipo gyvenvietėse), amatininkas ir smulkus prekiautojas turi kur kas daugiau už valstietį racionaliai mąstyti (pirmasis – apie savo darbą, antrasis – apie pasipelnymą). Kai kuriais amatais, kurie mūsų klimato sąlygomis galimi tik uždarose patalpose, užsiimantis amatininkas darbo metu turi laiko ir galimybių apmąstymams. Tai pasakytina, pavyzdžiui, apie audėjo amatą, todėl čia ypač plačiai paplitęs sektantiškas religingumas. Taip tam tikromis aplinkybėmis iš dalies yra netgi dirbant moderniomis audimo staklėmis; tuo labiau taip būdavo dirbant senovinėmis audimo staklėmis.

Todėl visur, kur pranašai arba reformatoriai sutraukė grynai maginius ar ritualistinius saitus, amatininkai ir smulkieji biurgeriai linksta į etiniu ir religiniu požiūriu racionalistinę gyvenimo interpretaciją; žinoma, ji dažnai būna labai primityvi. Jau vien dėl savo profesinės specializacijos jie yra tam tikro specifiškai paženklinto „gyvenimo būdo" atstovai (*Träger*). Šios bendros amatininko ir smulkiojo biurgerio gyvenimo sąlygos religingumo anaiptol nedeterminuoja viena-

reikšmiškai. Kinų smulkieji prekiautojai, gerai mokantys „skaičiuoti", nėra racionalaus religingumo atstovai (*Träger*). Kinų amatininkai, kiek žinoma, taip pat. Be maginių tikėjimų, jie dar išpažįsta budistinę karmos doktriną. Tačiau šiuo atveju pirminė priežastis yra etiniu požiūriu racionalaus religingumo stoka. Tuo savo ruožtu galima paaiškinti į akis krintantį ribotą jų technikos racionalumą. Vien amatininkų ir smulkiųjų biurgerių egzistavimo niekur nepakako, kad atsirastų etinis religingumas, nors ir bendro pobūdžio. Atvirkščiai, mes matėme, kaip kastiniai tabu drauge su tikėjimu sielų persikūnijimu paveikė ir stereotipizavo indų amatininkų etiką. Tik ten, kur atsirado bendruomeninis religingumas, o ypač – racionalus etinis bendruomeninis religingumas, jis galėjo itin lengvai rasti sekėjų būtent miesto smulkiųjų biurgerių sluoksniuose, o po to savo ruožtu kartais labai reikšmingai paveikti šių sluoksnių gyvenimo būdą, – taip faktiškai ir įvyko.

Lieka ekonomiškai labiausiai negatyviai privilegijuoti sluoksniai: vergai ir laisvieji padieniai darbininkai, kurie iki šiol istorijoje niekur nebuvo kokio nors specifinio religingumo atstovai (*Träger*). Vergai ankstyvosiose krikščionių bendruomenėse priklausė smulkiesiems biurgeriams. Helenizmo laikų vergai ir, pavyzdžiui, Laiške romiečiams minimi[100] Narcizo (tai tikriausiai garsusis imperatoriaus atleistinis) „šeimynos" žmonės yra arba palyginti gerai gyveną ir savarankiški labai turtingo žmogaus ūkio valdytojai bei tarnai (taip tikriausiai yra Narcizo „šeimynos" atveju), arba (dažniausiai) savarankiški amatininkai, kurie savo ponui moka mokestį ir tikisi susitaupyti pinigų, kad išsipirktų laisvę. Taip buvo visoje antikoje ir Rusi-

joje iki pat XIX a. Pagaliau jie gali būti ir pasiturintys valstybiniai vergai.

Kaip liudija epigrafai, šiam sluoksniui priklausė ir daugelis Mitros religijos sekėjų. Delfų Apolono (o tikriausiai ir kitų dievų) šventyklos funkcionavo kaip vergų taupomosios kasos. Turėdamos sakralinę apsaugą, jos buvo labai populiarios. Už šias santaupas vergai išsipirkdavo „laisvę". Deissmannas įdomioje hipotezėje teigia, jog Paulius pasinaudojo šiuo faktu kaip pavyzdžiu rašydamas, kad Išganytojas savo krauju išpirko krikščionis iš įstatymo ir nuodėmių vergijos[101]. Jeigu ji teisinga – o ją tikrinant reikėtų atsižvelgti į Senojo Testamento žodžius *gáal* arba *padā,* kurie irgi galėjo būti Pauliaus šaltinis, – tai ji parodo, kad krikščionių propaganda dėjo daug vilčių į šį ekonomiškai racionaliai gyvenančių, uolių smulkiųjų biurgerių sluoksnį. O antikinių plantacijų „kalbantis įrankis"[102], šis žemiausias vergų sluoksnis, nebuvo bendruomeninio religingumo dirva arba kokios nors religinės propagandos objektas.

Amatininkų pameistriams visais laikais buvo būdingi smulkiųjų biurgerių religingumo bruožai, kadangi jiems paprastai tereikėjo tik kurį laiką laukti, kol taps savarankiški. Vis dėlto jiems dar labiau būdingas polinkis į neoficialų sektantišką religingumą. Šis žemutinis miestų amatininkų sluoksnis, kasdien susiduriantis su vargu, duonos kainų ir savo darbo paklausos nepastovumu, priklausomas nuo „broliškos pagalbos", buvo labai palanki dirva visoms tokio religingumo formoms. Daugybei slaptų arba pusiau toleruojamų „vargšų" bendruomenių, kurių bendruomeninis religingumas vienais atvejais yra revoliucinis, kitais – pacifistinis komunistinis, o trečiais – etiniu požiūriu racionalus,

paprastai priklausydavo ir smulkiųjų amatininkų sluoksnis bei pameistriai. Visų pirma dėl techninių priežasčių, nes keliaujantys pameistriai yra patys geriausi kiekvieno masių bendruomeninio tikėjimo misionieriai. Gera iliustracija čia galėtų būti neįtikėtinai greita krikščionybės ekspansija, per kelis dešimtmečius įveikusi didžiulį atstumą tarp Romos ir Rytų.

Modernusis proletariatas, kaip ir platūs moderniosios buržuazijos sluoksniai, yra indiferentiškas religijos atžvilgiu arba ją atmeta, – kiek jis apskritai turi poziciją šiuo klausimu. Priklausomybę nuo savo darbo čia išstumia arba papildo įsisąmoninimas, kad jo padėtis priklauso nuo grynai visuomeninių aplinkybių, ekonominės konjunktūros ir teisiškai garantuotų jėgų santykių. Kaip kadaise labai gražiai parodė Sombartas[103], čia nebelieka vietos mintims apie priklausomybę nuo kosminių-meteorologinių ar kitokių gamtos procesų, kuriuos galima būtų interpretuoti kaip pasiduodančius magijos ar apvaizdos įtakai. Todėl proletariškas racionalizmas, kaip ir išsivysčiusio kapitalizmo buržuazijos, pasiekusios ekonominės galios pilnatvę, racionalizmas (abu jie vienas kitą papildo), negali pats savaime būti religinis ir negali lengvai sukurti religijos. Ji čia paprastai pakeičiama kitais idealiais surogatais.

Vis dėlto žemiausieji proletariato sluoksniai, kurių ekonominė padėtis labai nestabili ir kuriems racionalios koncepcijos yra sunkiausiai prieinamos, gali būti labai gera dirva religinei misijai. Tą patį galima pasakyti apie proletariatui artimus arba nuolat skurstančius smunkančių smulkiųjų biurgerių sluoksnius. Tačiau ta religinė misija turi maginę formą arba – kai tikroji magija yra sunaikinta – siūlo maginės orginės

malonės surogatus. Pavyzdžiu gali būti metodistų soteriologinės orgijos, kurias rengia Gelbėjimo armija. Nekyla abejonių dėl to, kad šioje dirvoje emociniai religinės etikos elementai gali augti kur kas lengviau už racionalius. Šiaip ar taip, tai nėra ta dirva, kurioje etinis religingumas išauga pirmąjį kartą.

Negatyviai privilegijuotų sluoksnių „klasinis" religingumas egzistuoja tik tam tikra ribota prasme. Kiek religijoje Dievo valia yra pagrindžiamas „socialinių-politinių" reikalavimų *turinys*, mes jį trumpai nagrinėsime aptardami etiką ir prigimtinę teisę[104]. Kiek mums rūpi religingumas kaip toks, yra savaime aišku, kad negatyviai privilegijuotos klasės turi „išganymo" (pačia plačiausia šio žodžio prasme) poreikį, o „sotiems" ir pozityviai privilegijuotiems sluoksniams jis yra svetimas, bent jau kariškiams, biurokratams ir plutokratijai. Tačiau, kaip mes dar pamatysime, negatyviai privilegijuotos klasės nėra nei vienintelė, nei svarbiausia to poreikio pasireiškimo sfera.

Išganymu grindžiamas religingumas pirmą kartą gali atsirasti socialiai pozityviai privilegijuotuose sluoksniuose. Priklausymas tam tikram luomui nėra pranašo charizmos sąlyga. Tačiau paprastai jos sąlyga yra tam tikra minimali intelektualinė kultūra. Abu šiuos teiginius patvirtina specifinės intelektualų pranašystės. Tačiau pranašystė nuolatos keičia savo pobūdį, kai ji pasiekia tuos pasauliečių sluoksnius, kurie nėra itin ar profesionaliai intelektualūs, o dar labiau – kai ji pasiekia tuos negatyviai privilegijuotus sluoksnius, kuriems intelektualumas yra ekonomiškai ir socialiai neprieinamas. Galima nurodyti bent vieną įprastą šios transformacijos bruožą, kuris yra neišvengiamas prisitaikymo prie masių poreikių produktas. Tai yra *asmeniško*

dieviško ar dievažmogiško išganytojo atsiradimas. Jis teikia išganymą, o religinis ryšys su juo yra išganymo sąlyga.

Mes jau susipažinome su viena iš religingumo prisitaikymo prie masių poreikių formų: kultinio religingumo transformacija į grynuosius burtus. Antroji forma yra tikėjimas išganytoju *(Heilandsreligiosität)*. Žinoma, jis yra įvairiausiomis grandimis susijęs su transformacija į grynąją magiją. Kuo žemiau nusileidžiame socialiniais laiptais, tuo radikalesnes formas įgyja kartą atsiradęs išganytojo poreikis. *Kharba Bajads* yra višnuistinė Indijos sekta, labai rimtai bandžiusi praktiškai įveikti kastinius tabu, kuriuos teoriškai neigia ir daugelis kitų išganymo doktrinų. Ji praktikuoja bent jau ribotą ir privatų (ne vien grynai kultinį) užstalės bendrumą, todėl ji yra iš esmės mažų žmonių sekta. Kartu ji praktikuoja bene išskirtinio masto antropolatrinį savo paveldimo guru kultą. Panašūs reiškiniai kartojasi ir kitose konfesijose, kurių nariai yra kilę daugiausiai iš pačių žemiausių socialinių sluoksnių arba jos yra jų veikiamos. Kai išganymo doktrinos pasiekia mases, beveik visada atsiranda ar įgyja didesnę reikšmę suasmenintas išganytojas *(Heiland)*. Atskiras šio proceso atvejis yra Bųdhos idealo (t.y. intelektualinio išganymo pasiekus nirvaną pavyzdžio) pakeitimas *bodhisatvos* idealu (tai išganytojas, kuris pats atsisako pasinerti į nirvaną, kad išganytų kitus žmones, ir nužengia ant žemės). Čia galima priskirti ir išganymo malonę per susižmoginusį dievą, atsiradusį hinduistinėse liaudies religijose (visų pirma višnuizme), taip pat šios soteriologijos ir jos maginės sakramentų malonės pergalę ir prieš prakilnų ateistinį budistų išganymą, ir prieš senąjį ritu-

alizmą, susijusį su vedų išmanymu. Tokių pat reiškinių galima rasti ir kitur.

Visur vidutiniųjų ir smulkiųjų biurgerių religinis poreikis pasireiškia ne herojinio mito, bet emocingesne legendos forma, kuri guodžia ir sureikšmina vidinį gyvenimą. Šis skirtumas atspindi (palyginti su valdančiaisiais sluoksniais) didesnę taikos, namų bei šeimyninio gyvenimo reikšmę biurgeriams. Šiam biurgeriškos religingumo transformacijos žanrui priklauso jausmingo *bhaktės*[105] pamaldumo atsiradimas visuose indiškuose kultuose, *bodhisatvos* vaizdinio ir Krišnos kulto sukūrimas, paguodžiančių mitų apie kūdikį Dionisą, Ozyrį, kūdikį Kristų bei daugybės panašių mitų išpopuliarėjimas. Kai biurgeriai pradeda reikštis kaip viena iš pamaldumo pobūdį lemiančių jėgų, dėl elgetaujančių vienuolių įtakos prakilnų „Theotokos" imperialistiniame Nicolos Pisano[106] mene pakeičia žanrinis Šventosios šeimynos paveikslas, nutapytas jo sūnaus. Panašiai kūdikis Krišna Indijoje yra liaudies kultų numylėtinis.

Kaip ir magija, soteriologinis mitas bei jo susižmoginęs dievas ar susidievinęs išganytojas yra specifinė liaudiška religinė koncepcija, kuri spontaniškai atsirado pačiose įvairiausiose vietose. O beasmenė etinė kosmoso tvarka, kuri yra aukščiau už dievus, bei išganymas sekant pavyzdžiu, – visa tai yra liaudžiai tolimos intelektualų idėjos, kurias gali adekvačiai suprasti tik etiniu požiūriu racionaliai išsilavinę pasauliečiai. Tas pat tinka ir absoliučiai transcendentinio Dievo idėjai. Išskyrus judaizmą ir protestantizmą, visos be išimties religijos ir religinės etikos vėl turėdavo įsileisti šventųjų, herojų ar funkcinių dievų kultą, prisitaikydamos prie masių poreikių. Konfucianizmas leidžia jam to-

liau egzistuoti greta daoizmo panteono pavidalu; suvulgarintas budizmas toleruoja kraštų, kuriuose jis yra paplitęs, dievybes, pajungdamas jas Budhos kultui. Islamas ir katalikybė turėjo perimti vietinius, funkcinius ir profesinius dievus kaip šventuosius, kurie yra tikrasis kasdienio masių pamaldumo objektas.

Skirtingai nuo elitarinių karinės aristokratijos kultų, negatyviai privilegijuotų sluoksnių religingumas pripažįsta lygias *moterų* teises. Labai nevienodas mastas, kuriuo moterims leidžiama (arba draudžiama) daugiau ar mažiau aktyviai arba pasyviai dalyvauti religiniuose kultuose, visur priklauso nuo (dabartinės arba ankstesnės) pacifikacijos arba militarizacijos laipsnio. Žinoma, moterų dvasininkių egzistavimas, aiškiaregių ar burtininkių garbinimas – trumpai tariant, pats didžiausias atskirų moterų, kurioms priskiriamos antgamtinės galios bei charizmos, aukštinimas – dar ničnieko nepasako apie kultinį moterų lygiateisiškumą. Ir atvirkščiai, lyčių lygybės prieš Dievą principas (jį pripažįsta krikščionybė ir judaizmas, ne taip nuosekliai – islamas ir oficialusis budizmas) gali koegzistuoti su visiškai vyrams priklausančiu dvasininko funkcijos ir teisės aktyviai dalyvauti bendruomenės reikaluose monopoliu, su tuo, kad tik vyrams leidžiama įgyti specialų išsilavinimą bei suteikiamos atitinkamos teisės. Taip faktiškai ir yra nurodytose religijose.

Moterys yra imlesnės pranašystėms, išskyrus tas, kurios yra grynai militaristinio ir politinio pobūdžio. Tai matyti iš nesuvaržytų, laisvų beveik visų pranašų santykių su moterimis. Tai vienodai tinka Budhai, Kristui ar Pitagorui. Tačiau labai retai tokie santykiai pergyvena tą ankstyvąją bendruomenės egzistavimo epochą, kai pneumatinės charizmos yra vertinamos kaip

specifinio religinio pakylėtumo požymis. Kai santykiai bendruomenėje rutinizuojami ir reglamentuojami, visada prasideda reakcija, nukreipta prieš moteriškojo dvasingumo apraiškas. Jos dabar atrodo kaip nederamos ir liguistos. Taip į jas žiūri jau Paulius.

Politinės ir karinės pranašystės – tokios kaip islamas – orientuotos vien į vyrus. O karo dvasios kultą (pavyzdžiui, Indijos salyne Duk-Duko ir kitų panašių periodiškų herojaus numeno epifanijų kultus) karių namuose (panašiuose į kazino ar klubus) įsikūrę vyrai tiesiogiai panaudoja moterų kontrolei bei nuolatos pasikartojančiam jų namų plėšimui. Visur, kur dominuoja ar dominavo asketiškas kario ugdymas ir herojaus „atgimimo" apeigos, vyrauja įsitikinimas, kad moteris neturi aukštesnės, herojiškos sielos. Taigi ji yra deklasuojama religiniu požiūriu. Taip buvo daugumoje aristokratinių ar specifinių karinių kulto bendruomenių.

Moteris yra visiškai pašalinta iš oficialių kinų, romėnų bei brahmanų kultų. Budistų intelektualinis religingumas taip pat nėra feministinis. Net Merovingų laikais krikščionių sinodai abejodavo moterų sielų lygiavertiškumu. Priešingai, kai kurie hinduistiniai kultai, dalis kinų budistinių daoistinių sektų, o Vakaruose – ankstyvoji krikščionybė ir vėliau pneumatinės bei pacifistinės sektos Rytų ir Vakarų Europoje savo propagandos sėkmę garantavo patraukdamos ir sulygindamos moteris. Senovės Graikijoje Dioniso kultas iš pradžių taip pat įkūnijo ten visiškai negirdėtą orgijose dalyvaujančių moterų emancipacijos nuo visų konvencijų mastą. Tiesa, ta laisvė kuo toliau, tuo labiau buvo meniškai ceremoningai stilizuojama, reglamentuojama ir apribojama procesijomis bei atskirais įvairių kultų

šventiniais aktais. Taip jos praktinė reikšmė galų gale visiškai sunyko.

Krikščionybės propaganda smulkiųjų biurgerių sluoksniuose turėjo didžiulį pranašumą prieš savo pagrindinį konkurentą – Mitros religiją: šiame radikaliai vyriškame kulte moterys negalėjo dalyvauti. Visuotinės taikos laikais tai vertė šio kulto šalininkus ieškoti moterims pakaitalo kitose misterijose (pavyzdžiui, Kibelės). Dėl to netgi atskirų šeimų viduje buvo griaunamas religinės bendruomenės vieningumas ir visuotinumas, – tuo Mitros religija irgi skyrėsi nuo krikščionybės. Nors iš esmės ne visai tokios pat, bet labai panašios buvo visų tikrų intelektualinių kultų (gnosticizmo, manicheizmo ir pan.) pasekmės. Toli gražu ne visos religijos, kurios propaguoja „meilę broliams ir priešams", tai daro dėl moterų įtakos arba dėl savo feministinės prigimties. Tai absoliučiai negalioja, pavyzdžiui, indų *ahimsa* grindžiamam religingumui. Moterų įtaka tik suintensyvina emocinius, isteriškus religingumo aspektus. Taip yra Indijoje. Tačiau, žinoma, tai, kad išganymo religijos aukština nekarines ir antikarines dorybes, kurios patrauklios negatyviai privilegijuotiems sluoksniams ir moterims, tikrai nėra bereikšmis dalykas.

Tą ypatingą reikšmę, kurią išganymu grindžiamas religingumas turi politiniu ir ekonominiu atžvilgiu negatyviai privilegijuotiems sluoksniams (skirtingai nuo pozityviai privilegijuotųjų), galima nušviesti dar keliais bendrais atžvilgiais. Nagrinėdami „luomo" ir „klasės" sąvokas, mes dar kalbėsime apie tai, kad labiausiai privilegijuotų (pasaulietinių) sluoksnių, ypač aristokratijos, orumo ar „prakilnumo" jausmas remiasi ir gali remtis jų gyvenimo būdo „tobulybės", išreiš-

kiančios jų kokybišką, autarkišką, savo ribų neperžengiančią *„būtį"*, įsisąmoninimu. Tuo tarpu negatyviai privilegijuotųjų orumo jausmas remiasi jiems duotu „pažadu", kuris yra susijęs su jiems skirta „funkcija", „misija", „pašaukimu". Tai, kuo jie negali „būti", jie pakeičia verte to, kuo jie kada nors taps arba yra „pašaukti" tapti būsimajame gyvenime šiapus arba anapus, ar (dažniausiai kartu) tuo, kokia yra jų providencinė „reikšmė" ir „pasiekimai". Šią koncepciją pagimdo orumo alkis – orumo, kurio jiems nesuteikia jų faktinė padėtis pasaulyje. Iš šios koncepcijos kyla racionalistinė „apvaizdos", vertingumo dieviškajai instancijai, kuri turi kitokią orumo rangų tvarką, idėja.

Kai šią vidinę būseną nagrinėjame kitų sluoksnių atžvilgiu, išryškėja dar kelios būdingos priešingybės, parodančios, ką religijos turėjo „duoti" skirtingiems socialiniams sluoksniams. Bet koks išganymo poreikis yra „vargo" *(Not)* išraiška. Todėl socialinė ar ekonominė priespauda yra nors ir ne vienintelis, bet vis dėlto labai svarbus jo atsiradimo šaltinis. Aplinkybėmis, kurios kitais atžvilgiais yra tos pačios, socialiai ir ekonomiškai pozityviai privilegijuoti sluoksniai vargu ar jaučia išganymo poreikį. Jų visų pirma religijai skiriamas vaidmuo – „legitimuoti" jų pačių gyvenimo būdą bei padėtį gyvenime. Šio universalaus reiškinio šaknys glūdi ne mažiau universaliose psichologinėse aplinkybėse. Visa kasdienė patirtis mus moko, kad laimingas žmogus, susidurdamas su mažiau laimingais, nepasitenkina tos laimės faktu, tačiau dar nori būti laimingas „teisėtai". Taigi jam reikalingas įsisąmoninimas, kad jis, skirtingai nuo mažiau laimingų, savo laimės „nusipelnė", tuo tarpu nelaimingasis „nusipelnė" savo nelaimės – nesvarbu, ar tai būtų politinė sėkmė, ar eko-

nominės padėties skirtumai, ar sveikata, ar sėkmė erotinėje konkurencijoje, ar kiti dalykai. Jeigu pozityviai privilegijuotiesiems iš religijos psichologiškai ko nors reikia, tai visų pirma yra ši vidinė „legitimacija".

Ne visi pozityviai privilegijuoti sluoksniai jaučia šį poreikį vienodu mastu. Būtent karo herojų požiūriu dievai yra būtybės, kurioms nesvetimas pavydas. Solonas ir senovės žydų išminčiai yra tos pačios nuomonės apie pavojus, kuriuos kelia aukšta padėtis. Herojus pakyla virš kasdienybės ne dievų dėka, bet jų nepaisydamas, o dažnai – ir prieš juos eidamas. Homero epas bei dalis senovės indų epų skiriasi ir nuo Kinijos biurokratų, ir nuo žydų dvasininkų kronikų tuo, kad pastarosios daug stipriau pabrėžia laimės „legitimiškumą", skelbdamos ją atpildu už Dievui patinkančias dorybes.

Kita vertus, labai plačiai paplitęs nelaimės siejimas su demonų arba dievų rūstybe ir pavydu. Beveik kiekviena liaudies religija – ir senovės žydų, ir ypač pabrėžtinai, pavyzdžiui, šiuolaikinė kinų – fizinius trūkumus laiko maginių ar dorovinių atitinkamo asmens arba jo protėvių (judaizmas) nusižengimų ženklu. Tiems, kurie turi tokių trūkumų, arba tiems, kuriuos persekioja likimo smūgiai, – t.y. tiems, kuriuos užgriuvo dievo rūstybė, – draudžiama rodytis jo akyse tarp laimingųjų (taigi dievui patinkančiųjų) per bendrus politinių junginių aukojimus. Kita vertus, pozityviai privilegijuotų sluoksnių ir jiems tarnaujančių dvasininkų etinis religingumas beveik visada atskiro asmens pozityviai arba negatyviai privilegijuotą padėtį laiko religijos požiūriu kaip nors nusipelnyta. Skiriasi tik laimingos padėties legitimacijos formos.

Negatyviai privilegijuotųjų padėtis yra priešinga. Jų specifinis poreikis yra išsivaduoti nuo kančių. Ne visada šį poreikį jie jaučia religine forma. Pavyzdžiui, tai nebūdinga moderniajam proletariatui. Kita vertus, jų religinis išganymo poreikis gali eiti skirtingais keliais. Visų pirma jis gali labai skirtingais būdais jungtis su teisingo „atpildo" poreikiu: atpildo už savo gerus darbus ir už kitų padarytas neteisybes. Atpildo laukimas ir atpildo viltis visame pasaulyje yra, greta magijos, labiausiai paplitusi su ja susijusi, „apskaičiavimu" pagrįsta masių tikėjimo forma. Ir tos pranašystės, kurios atmetė bent jau mechaniškas šio tikėjimo formas, dėl populiarizacijos ir rutinizacijos vėl būdavo interpretuojamos šia prasme. Šios atpildo ir išganymo vilties pobūdis bei laipsnis būna labai skirtingas priklausomai nuo to, kokius lūkesčius sužadino religiniai pažadai. Ypač tada, kai tie pažadai iš individo žemiškojo gyvenimo projektuojami į ateitį anapus jo dabartinės egzistencijos. Labai svarbus pavyzdys, rodantis religinių pažadų turinio reikšmę, yra žydų religingumas (iki tremties ir po jos).

Nuo pat tremties laikų faktiškai, o po šventyklos sugriovimo – ir formaliai žydai buvo *„parijų tauta"*[107] ta prasme, kuria toliau šį terminą vartosime (su ypatinga indų „parijų kastos" padėtimi tai siejasi ne ką daugiau, nei sąvoka „kadi justicija"[108] siejasi su faktiniais principais, kuriais vadovaujasi kadi teisėjai). Tai buvo autonomiško politinio junginio neturinti grupė, kurią į atskirą bendruomenę su paveldima naryste vienijo maginiai (iš pradžių), tabu tipo ir ritualiniai užstalės bei santuokos bendrumo draudimai, skyrę ją nuo išorinio pasaulio, taip pat negatyvios politinės ir socialinės privilegijos, susijusios su ypatinga ekonomine pa-

dėtimi. Į žydus labiausiai panašios negatyviai privilegijuotos, profesiniu atžvilgiu specializuotos indų kastos, kurias tabu garantuotai atskiria nuo išorinio pasaulio ir kurių religinės gyvenimo būdo priedermės yra paveldimos. Ir jas vienija išganymo viltis, susijusi su parijo padėtimi. Ir indų kastose, ir žydų tautoje matome tas pačias parijų religingumo pasekmes. Parijų tautos nariai tuo stipriau kabinasi vienas į kitą ir į savo parijų padėtį, kuo sunkesnė jų padėtis ir kuo stipresnės išganymo viltys, siejamos su dievo palieptų religinių pareigų vykdymu. Kaip jau minėjome, būtent žemiausios kastos tvirčiausiai atlieka savo kastos pareigas, kurių vykdymas yra atgimimo geresnėje padėtyje sąlyga.

Ryšys tarp Jahvės ir jo tautos darydavosi tuo tvirtesnis, kuo sunkesni persekiojimai ir panieka užgriūdavo žydus. Todėl buvo nesėkmingi visi dažnai pasitaikydavę prievartiniai masiniai žydų atvertimai, nors tuo jiems ir būdavo suteikiamos valdančiojo sluoksnio privilegijos. Tai yra akivaizdi priešingybė, pavyzdžiui, Rytų krikščionims, kurie Omejadų[109] laikais taip masiškai atsiversdavo į privilegijuotą islamo religiją, kad politinė valdžia, gindama viešpataujančiojo sluoksnio ekonominius interesus, trukdydavo keisti tikėjimą. Ir indų kastoms, ir žydams vienintelė išganymo priemonė buvo parijų tautai duotų specialių religinių priesakų laikymasis. Niekas negalėjo nuo jų išsisukti nebijodamas piktų burtų ir nesukeldamas grėsmės savo bei palikuonių ateičiai. Žydų religingumą nuo hinduistinio kastinio religingumo skiria tik išganymo vilties pobūdis. Hinduistas tikisi, kad vykdydamas religines priedermes jis pagerins savo asmeninius atgimimo šansus: jis iškils, kai jo siela reinkarnuosis aukštesnėje kastoje.

O žydas tikisi, kad jo palikuonys gyvens Mesijo karalystėje, kur visa parijų bendruomenė iš parijų taps pasaulio valdovais. Kai Jahvė žada, kad visos pasaulio tautos skolinsis iš žydų, o jie niekam nebus skolingi, jis turi omenyje ne smulkų geto palūkininką, bet galingus antikinio miesto piliečius, kurių skolininkai bei skoliniai vergai yra pajungtų kaimų ir miestelių gyventojai. Hinduistas taip pat dirba būsimajai žmogiškajai būtybei, kuri ką nors bendro su juo turi tik tuo atveju, jeigu jis tiki animistine sielų persikūnijimo doktrina. Taigi jis dirba būsimajai savo sielos inkarnacijai, panašiai kaip žydas dirba savo kūniškiesiems palikuonims, kurių animistiškai suprastas ryšys su juo reiškia jo „žemiškąjį nemirtingumą". Tačiau skirtingai nuo hinduisto, kuriam socialinis pasaulio pasidalijimas į kastas bei jo kastos padėtis yra neliečiama, o jis nori pagerinti savo individualios sielos likimą šioje rangų tvarkoje, žydui asmeninis išganymas reiškė perversmą, kuris esamą socialinę rangų tvarką pakeis jo parijų tautos naudai. Juk jo tauta yra pašaukta ir Dievo išrinkta garbei, o ne parijo padėčiai.

Todėl žydų etiniam išganymu grindžiamam religingumui didelę reikšmę įgyja elementas, kuris visiškai nebūdingas maginiam ir animistiniam kastų religingumui, – *ressentiment*[110], kurį pirmasis pastebėjo Nietzsche. Jis tai suprato kaip reiškinį, būdingą negatyviai privilegijuotų sluoksnių religinei etikai. Apversdami aukštyn kojomis senąjį tikėjimą, jie save guodžia tuo, kad žemiškosios dalios nelygybė remiasi pozityviai privilegijuotųjų nuodėme bei neteisybe, todėl jie anksčiau ar vėliau sulauks Dievo keršto. Šioje negatyviai privilegijuotų sluoksnių teodicėjoje moralizmas tarnauja sąmoningo ar nesąmoningo keršto troškimo įteisinimui.

Pirmiausia tai susiję su „atpildu grindžiamu religingumu" (*Vergeltungsreligiosität*). Jeigu religinis atpildo vaizdinys egzistuoja, tai „kančia" kaip tokia, lydima stiprių atpildo vilčių, gali įgyti savaiminės religinės vertės atspalvį.

Šios idėjos formavimąsi gali skatinti, viena vertus, tam tikros asketinės doktrinos, o kita vertus – specifiniai neurotiniai polinkiai. Tačiau kančia grindžiamas religingumas *ressentiment* pobūdį įgyja tik tam tikromis labai specifinėmis aplinkybėmis. Jo nėra hinduizmo ir budizmo religijose. Ten kančios yra individualiai nusipelnytos. Kas kita žydai.

Psalmyno perteikiamą religingumą persmelkia keršto poreikis. Tas pats motyvas kartojasi dvasininkų apdorotoje senovinėje žydų tradicijoje. Daugumoje psalmių visiškai akivaizdžiai moralistiškai patenkinamas ir legitimuojamas parijų tautos atviras arba sunkiai sulaikomas keršto poreikis (nesvarbu, kad kartais atitinkamos dalys yra senesnės redakcijos, kur tokių motyvų neaptinkame, papildymas). Tai daroma dvejopai. Pirmuoju atveju Dievui primenamos savo nelaimės, ištikimybė jo priesakams ir skundžiamasi bedievišku išdidžių ir laimingų pagonių siautėjimu – šitaip jie tyčiojasi iš jo pažadų ir galios. Antruoju atveju nusižeminus išpažįstamos savos nuodėmės, o Dievo prašoma, kad jis nuslopintų savo rūstybę ir vėl suteiktų malonę tautai, kuri vis dėlto yra jo tauta. Abiem atvejais puoselėjama viltis, kad pagaliau numaldyto Dievo kerštas nusvies bedievius priešus Izraeliui po kojomis, kaip dvasininkų sukonstruotoje istorijoje žydų priešams kanaaniečiams visada atsitinka, kol žydai neklusnumu neužrūstina Dievo ir taip dėl savo kaltės nenusipelno pagonių pažeminimo. Galbūt teisūs tie šiuolaikiniai ko-

mentatoriai, kurie teigia, kad kai kurios iš šių psalmių išreiškia atskirų pamaldžių fariziejų pasipiktinimą persekiojimais Aleksandro Janajo[111] laikais. Tačiau labai būdinga, kurios iš jų buvo atrenkamos ir išsaugomos. O kitos visiškai aiškiai yra reakcija į žydų kaip parijų padėtį.

Nė vienoje pasaulio religijoje nėra visuotinio dievo, kuris savo negirdėtu kerštingumu prilygtų Jahvei. O dvasininkų istorinėse kompiliacijose pateikiamų duomenų patikimumą beveik tiksliai galima nustatyti tokiu būdu: pranešamas faktas yra tikras (pavyzdžiui, Megido mūšis[112]), jeigu jis *nėra* suderinamas su šia atpildo ir keršto teodicėja. Taigi žydų religingumas tapo visų pirma atpildu grindžiamu religingumu. Dievo paliepto dorybės laikomasi puoselėjant atpildo viltį. O tas atpildas yra kolektyvinis: išaukštinta bus visa tauta kaip visuma. Tik tokiu būdu gali atgauti savo garbę ir atskiras individas. Savaime suprantama, kad su kolektyvine teodicėja nuo seno koegzistuoja ir su ja susipina atskiro asmens likimo individuali teodicėja. Jos problemų kulminacija yra Jobo knyga, kuri yra visai kitokio pobūdžio ir atsirado ne liaudies sluoksniuose. Tas problemas čia atsisakoma spręsti. Jobo knygoje skelbiamas paklusimas absoliučiai valdžiai, kurią Dievas turi savo kūriniams, yra puritoniškos predestinacijos idėjos preliudija. Ši idėja būtų turėjusi atsirasti klusnumo idėją papildžius amžinos pragaro bausmės patosu. Tačiau taip neįvyko, o tai, ką Jobo knygoje nori pasakyti autorius, kaip žinoma, liko beveik visiškai nesuprasta: taip tvirtai žydų religingume buvo įsišaknijusi kolektyvinio atpildo idėja.

Keršto viltis pamaldžiam žydui yra neišvengiamai susijusi su Įstatymo moralizmu, nes ji persmelkia be-

veik visus iki Babilono tremties ir po jos atsiradusius sakralinius tekstus. Tautoje, kuri buvo sukaustyta dviem nenutraukiamomis grandinėmis – religijos pašventintu atsiskyrimu nuo viso kito pasaulio ir žemiškaisiais jos Dievo pažadais, – ši viltis beveik 2500 metų turėjo (sąmoningai ar nesąmoningai) gauti naujo peno beveik kiekvienose pamaldose. Žinoma, kadangi Mesijas privertė laukti savęs, tą viltį intelektualių sluoksnių religinėje sąmonėje kartais užgoždavo labiau vertinamas vidinis artumas Dievui arba švelnus nuotaikingas pasitikėjimas jo gerumu ir pasirengimas sudaryti taiką su visu pasauliu. Tai ypač dažnai atsitikdavo ten, kur visiškam politiniam bejėgiškumui pasmerktų bendruomenių socialinė padėtis buvo pakenčiama. O persekiojimų laikais (pavyzdžiui, kryžiaus žygių metu) keršto viltis arba vėl suliepsnodavo veriančiu, tačiau bevaisiu Dievo keršto šaukimusi, arba prabildavo malda: jeigu girdi, kaip priešai keikia žydus, tegul tavo siela „pavirsta dulkėmis", tačiau venk piktų žodžių ir darbų, tylėdamas vykdyk Dievo įsakymą ir palik jam atvirą savo širdį. *Ressentiment* laikydami istoriškai smarkiai kitusio žydų religingumo lemiamu elementu, neregėtai iškraipytume jo vaizdą. Vis dėlto negalima ignoruoti jo įtakos svarbiausiems žydų religingumo ypatumams. *Ressentiment* yra vienas tų specifinių bruožų, kurie jį skiria nuo kitų išganymo religijų. Jokiame kitame negatyviai privilegijuotų sluoksnių religingume jis nevaidina tokio ryškaus vaidmens.

Negatyviai privilegijuotųjų teodicėja vienokia ar kitokia forma yra kiekvieno išganymu grindžiamo religingumo, kurio dauguma atstovų yra kilę iš šių sluoksnių, sudedamoji dalis. Dvasininkų etika į šią teodicėją

atsižvelgė visur, kur ji tapo bendruomeninio religingumo, paplitusio būtent šiuose sluoksniuose, sudedamuoju elementu. Kodėl socialinė revoliucinė religinė etika beveik visiškai nebūdinga pamaldžių hinduistų bei Azijos budistų religingumui, galima paaiškinti reinkarnacijos teodicėjos ypatybėmis. Joje kastų tvarka yra amžina ir absoliučiai teisinga. Ankstesniojo gyvenimo dorybės ir nuodėmės lemia gimimą tam tikroje kastoje, o elgesys dabartiniame gyvenime – geresnio būsimojo gyvenimo šansus. Todėl čia nėra nė pėdsako akivaizdaus konflikto tarp socialinių pretenzijų, kurias sukuria Dievo pažadai, ir niekinamos realios padėties, – konflikto, kuris vertė žydą gyventi nuolatinėje įtampoje dėl jo klasinės padėties, nuolatinio laukimo ir tuščios vilties būsenoje. Ši įtampa neleido žydui priimti gyvenimą tokį, koks jis yra. Dėl šio konflikto prieš pagonis nukreipta religinė kritika, į kurią šie atsakydavo negailestingomis pašaipomis, virto nuolatiniu rūpinimusi savo pačių ištikimybe Įstatymui, kuris dažnai būdavo piktas, nes nuolatos grėsė slapta savikritika.

Kiti žydų religingumo bruožai yra kazuistiniai, visą gyvenimą trunkantys tautiečių religinių pareigų apmąstymai, – juk nuo tikslaus jų vykdymo priklausė galutinė Jahvės malonė, – taip pat daugelis kitų motyvų, kurie ypač ryškūs tekstuose, atsiradusiuose po Babilono tremties. Tai neviltis, kurią kelia šio tuščio pasaulio prasmės nepažinumas, nuolankumas Dievo bausmėms ir baugus ritualinis dorovinis korektiškumas, kurį žydams įdiegė beviltiška kova jau nebe už kitų pagarbą, bet už pagarbą sau ir orumo jausmą. Jeigu savosios vertės Dievo akyse rodiklis turėjo būti Jahvės pažadų įvykdymas, tai šis jausmas negalėjo bū-

ti tvirtas, ir dėl to nuolat grėsė visos žydiško gyvenimo būdo prasmės katastrofa.

Apčiuopiamu Dievo asmeninės malonės įrodymu geto žydui vis labiau darėsi ekonominė sėkmė. Tačiau „pasitikrinimo" *(Bewährung)* Dievo skirtoje „profesijoje" idėja, būdinga pasaulietinei askezei, žydo atveju netinka. Puritonui sisteminga asketiška, racionali gyvenimo metodika yra *vienintelis* galimas *certitudo salutis*[113] šaltinis. Žydui tai tinka tik iš dalies. Reikalas ne vien tas, kad, pavyzdžiui, žydų seksualinė etika liko tiesiogiai antiasketinė ir natūralistinė, o senovės žydų ekonominė etika – tradicionalistinė, be atodairos pozityviai vertinanti turtą (tai svetima bet kokiai askezei). Žydų religingumas yra sinergistinis, pagrįstas ritualu, o dažnai prie jo prisijungia ir specifinės tikėjimu grindžiamo religingumo *(Glaubensreligiosität)* nuotaikos. Savaime suprantama, kad tradicionalistiniai žydų ekonominės etikos nuostatai visu mastu galioja tik viduje, tikėjimo brolių atžvilgiu, o ne išorėje. Bet tai yra būdinga kiekvienai senovinei etikai.

Taigi Jahvės pažadai lėmė tikrai didelę *ressentiment* moralizmo priemaišą judaizme. Tačiau būtų didelė klaida manyti, kad išganymo poreikis, teodicėja arba bendruomeninis religingumas randasi tik negatyviai privilegijuotuose sluoksniuose arba yra tik *ressentiment* (taigi tik „moralinio vergų sukilimo") produktas. Tai nėra teisinga net ankstyvosios krikščionybės atžvilgiu, nors ji savo pažadus pabrėžtinai skiria „vargšams" dvasine ir moraline prasme. Jėzaus profetinės misijos tiesioginė pasekmė buvo ritualinių įstatymų, specialiai skirtų atsiribojimui nuo išorinio pasaulio, nuvertinimas ir sugriovimas. Kartu buvo *nutrauktas* religingumo ryšys su tikinčiojo priklausymu uždarai kaip kasta

parijų tautai. Žinoma, ankstyvojoje krikščionybėje egzistuoja „atpildo" ir keršto, kuris yra Dievo reikalas, motyvai. Pirmasis reiškia būsimą likimų sulyginimą (ryškiausiai tai atsiskleidžia legendoje apie Lozorių[114]). Dievo karalystė ir čia suprantama kaip tam tikra karalystė žemėje, visų pirma skirta žydams, nes jie nuo senovės tikėjo tikrąjį Dievą. Tačiau būtent ypač stiprų parijų tautos *ressentiment* pašalina naujų religinių pažadų pasekmės.

Bent jau tose Evangelijų dalyse, kurias tradicija pateikia kaip paties Jėzaus pamokslą, pavojus, kurį turtas kelia išganymui, nėra motyvuotas remiantis asketizmu. Kaip rodo tradicijos liudijimai apie Jėzaus bendravimą ne tik su muitininkais (Palestinoje jie dažniausiai buvo smulkūs palūkininkai), bet ir su kitais pasiturinčiais kilmingaisiais, perspėjimai apie turto pavojų tikrai nemotyvuojami *ressentiment*. Tam pernelyg didelis yra abejingumas pasauliui ir pernelyg stiprūs yra eschatologiniai lūkesčiai. Žinoma, jeigu turtingas jaunuolis nori pasidaryti „tobulas", t.y. tapti Jėzų lydinčiu *mokiniu (Jünger)*, tai jis turi besąlygiškai atsiskirti nuo pasaulio. Tačiau aiškiai sakoma, kad Dievas gali viską, kad ir kaip sunku tai būtų: net ir suteikti palaimą turtingajam, kuris negali pasiryžti išsižadėti savo turtų. Akosmistinės meilės pranašui, nešančiam dvasiškai ir materialiai vargstantiems džiugią žinią apie Dievo karalystės artumą ir išsilaisvinimą nuo demonų, „proletariniai instinktai" yra tokie pat svetimi, kaip ir Budhai, kuriam absoliutus atsiskyrimas nuo pasaulio buvo būtina išganymo sąlyga.

Niekas taip aiškiai neparodo *ressentiment* reikšmės ribų ir pernelyg plataus „išstūmimo" *(Verdrängung)* schemos taikymo keblumų, kaip Nietzsche's daroma

klaida, kai jis savo schemą pritaiko visiškai netinkamam budizmo atvejui. Budizmas yra pati radikaliausia *ressentiment* tipo moralizmo priešingybė, kokią tik galima įsivaizduoti. Jis yra intelektualų sluoksnio išganymo doktrina. Intelektualai, kilę beveik vien iš privilegijuotų (ypač – karių) kastų, išdidžiai ir iš aukšto niekina ir šio, ir anapusinio gyvenimo iliuzijas. Socialinės kilmės požiūriu Budhos doktrina gali būti lyginama su helenistinėmis išganymo doktrinomis, visų pirma su neoplatonizmu, manicheizmu arba gnosticizmu (nors jo turinys yra visai kitoks). Tam, kas nenori nirvanos teikiamo išganymo, budistų *bhikšu*[115] negaili viso pasaulio, įskaitant atgimimą rojuje.

Būtent šis pavyzdys parodo, kad išganymo poreikio ir etinio religingumo šaltinis yra ne vien socialinė negatyviai privilegijuotų sluoksnių padėtis ir praktinio gyvenimo nulemtas biurgerių racionalizmas, bet ir grynasis intelektualizmas, ypač metafiziniai dvasios poreikiai. Šiuo atveju mąstyti apie etinius ir religinius klausimus verčia ne materialinis skurdas, bet pačios dvasios vidinis poreikis *(eigene innere Nötigung)* suvokti pasaulį kaip *prasmingą* kosmosą ir turėti jo atžvilgiu tam tikrą poziciją.

Religijų likimas nepaprastai priklauso nuo kelių, kuriais intelektualizmas pasuka ieškodamas atsakymų į šiuos klausimus, ir nuo įvairių intelektualizmo santykių su dvasininkais bei politinėmis jėgomis. Pastaruosius savo ruožtu lemia kilmė tų sluoksnių, kurie buvo specifinė intelektualizmo terpė *(Träger)*. Tai visų pirma buvo patys *dvasininkai*, ypač ten, kur šventųjų raštų pobūdis ir būtinybė juos interpretuoti, taip pat mokyti jų turinio, interpretacijos bei teisingo naudojimo padarė juos literatų gildija. Tai nebūdinga nei antikinių mies-

tiškų tautų (finikiečių, senovės graikų, romėnų) religijoms, nei kinų etikai. Todėl čia tikrai teologinis mąstymas (Hesiodas) menkai tesusiformavo. Be to, čia ir teologinį, ir visą metafizinį bei etinį mąstymą plėtojo pasauliečiai.

Visiškai priešingai buvo Indijoje, Egipte ir Babilone, zaratustrizme, islame, ankstyvojoje ir viduramžių krikščionybėje (teologija lieka dvasininkų monopoliu ir šiuolaikinėje krikščionybėje). Religinės metafizikos ir etikos plėtojimą labai dideliu mastu monopolizavo Egipto ir zaratustrizmo žyniai. Kurį laiką tai pavyko padaryti ankstyvosios krikščionybės dvasininkijai, taip pat brahmanams (vedų epochoje, t.y. iki pasaulietinės bei upanišadų filosofijos atsiradimo). Mažesniu mastu tai pavyko žydų dvasininkams (stipriai trukdė pranašai pasauliečiai), taip pat musulmonų muloms (jiems trukdė sufistinės spekuliacijos). Kartu su dvasininkais arba vietoj jų ne vien teologinį ir etinį, bet ir visą metafizinį bei (žymia dalimi) mokslinį mąstymą puoselėjo vienuoliai ir jiems artimi sluoksniai. Be to, jie kūrė grožinę literatūrą. Taip buvo visose budizmo atšakose, islame, ankstyvojoje ir viduramžių krikščionybėje. Kadangi svarbų vaidmenį kulto apeigose vaidino dainiai, Indijoje į vedas buvo įtraukta epinė, lyrinė, satyrinė poezija; Izraelyje Šventojo Rašto dalimi tapo erotinės eilės. Dėl tos pačios priežasties radosi mistinių bei pneumatinių jausmų psichologinė giminystė su poetiniais jausmais, o Vakarų ir Rytų lyrikoje svarbus vaidmuo tenka mistikai.

Tačiau mus čia domina ne literatūrinė produkcija ir jos pobūdis, bet tas antspaudas, kuriuo religingumą paženklino jam įtaką darančių intelektualų sluoksnių savitumas. Dvasininkijos įtaka buvo nevienodai stipri

ir ten, kur ji buvo pagrindinė literatūros puoselėtoja *(Träger)*. Tai priklausė nuo tų pasaulietinių sluoksnių, su kuriais susidūrė dvasininkija, ir nuo jos pačios galios. Bene didžiausią įtaką dvasininkai turėjo vėlyvajai zaratustrizmo raidai. Tas pat buvo Egipte ir Babilone. Pranašai, tačiau kartu ir dvasininkai padarė didelę įtaką Pakartoto įstatymo ir Babilono tremties laikų judaizmui. Svarbiausia vėlyvojo judaizmo figūra tapo rabinas. Dvasininkai, o kartu ir vienuoliai stipriai paveikė krikščioniškąjį religingumą vėlyvosios antikos ir aukštųjų viduramžių, o vėliau – Kontrreformacijos epochoje. Pastoriai darė didelę įtaką liuteronybei ir ankstyvajam kalvinizmui. Brahmanai nepaprastai stipriai paveikė bent jau institucinius ir socialinius hinduizmo elementus, visų pirma – pasidalijimą į kastas. Jos atsirasdavo visur, kur atsikeldavo brahmanai. O hinduizmo socialinę hierarchiją galiausiai lėmė rangų tvarka, priklausanti nuo to, kaip brahmanai vertina atskiras kastas. Vienuoliai padarė didžiulę įtaką visoms budizmo atmainoms (visų pirma – lamaizmui), mažesnę – platiesiems Rytų krikščionių sluoksniams.

Mus čia ypač domina dvasininkų (vienuolių ir nevienuolių) santykiai su pasaulietine inteligentija, taip pat intelektualų sluoksnių ryšiai su religijomis bei jų padėtis religinėse bendruomenėse. Visų pirma reikia konstatuoti tokį fundamentalios svarbos faktą: visas didžiąsias Azijos religines doktrinas sukūrė intelektualai. Kilmingi intelektualai buvo budistinės išganymo doktrinos, džainizmo ir visų jiems giminingų doktrinų kūrėjai. Jie išmanė vedas (nors tos žinios ne visada buvo specialistų lygio), nes vedų studijos Indijoje buvo kilmingųjų ugdymo dalis. Jie dažniausiai būdavo aristokratai kšatrijai, jautę priešiškumą aristokratams

brahmanams. Kinijoje ir konfucianizmo šalininkai (pradedant pačiu jo įkūrėju), ir oficialiai daoizmo pradininku laikomas Laozi[116] buvo arba klasikinį literatūrinį išsilavinimą įgiję valdininkai, arba atitinkamą išsilavinimą turintys filosofai.

Indijoje ir Kinijoje aptinkame visų pagrindinių senovės graikų filosofinių srovių atitikmenis (žinoma, kartais labai smarkiai modifikuotu pavidalu). Konfucianizmo kaip oficialios etikos atstovai *(Träger)* buvo įgiję klasikinį literatūrinį išsilavinimą kandidatai į valdininkų vietas, tuo tarpu daoizmas tapo populiaria magine praktika. Didžiąsias hinduizmo reformas įvykdė gavę brahmanų išsimokslinimą kilmingi intelektualai. Tiesa, po to vykęs bendruomenių kūrimas iš dalies pateko į žemesniųjų kastų narių rankas. Šiuo atžvilgiu hinduizmo reformacija skyrėsi ir nuo specialųjį dvasinį išsimokslinimą gavusių veikėjų pradėtos bažnyčios Reformacijos Šiaurės Europoje, ir nuo katalikiškosios Kontrreformacijos, kurios atrama iš pradžių tapo dialektiką studijavę jėzuitai (tokie kaip Salmeronas ir Lainezas[117]). Ji skyrėsi ir nuo islamo doktrinos transformacijos, kuri sujungė mistiką ir ortodoksiją (Al Gazalis[118]). Tai transformacijai iš dalies vadovavo oficialioji hierarchija, o iš dalies – naujosios teologinį išsimokslinimą įgijusios oficialiosios aristokratijos atstovai. Manicheizmas bei gnosticizmas – išganymo doktrinos, paplitusios Artimuosiuose Rytuose, – taip pat buvo intelektualų religijos ir jų kūrėjų, ir pagrindinių sekėjų, ir skelbiamos išganymo doktrinos specifinių bruožų atžvilgiu.

Nors visais šiais atvejais intelektualų sluoksniai, kurie yra išganymo doktrinos ar etikos šalininkai, tarpusavyje daug kuo skiriasi, jie panašūs palyginti aukšta

kilme ir filosofiniu išsimokslinimu, kuris savo pobūdžiu atitinka helenų filosofijos mokyklų, geriausiųjų vienuolynų ar pasaulietinį humanistinį vėlyvųjų viduramžių universitetinį išsilavinimą. Intelektualų sluoksniai tam tikroje religinėje situacijoje galėdavo steigti mokyklas, panašias į Platono Akademiją ir giminingas graikų filosofų mokyklas. Kaip ir šių mokyklų atstovai, jie galėdavo nereikšti jokio požiūrio į egzistuojančią religijos praktiką. Jie tos praktikos išoriškai nevengdavo, bet ją filosofiškai perinterpretuodavo arba tiesiog ignoruodavo. Oficialūs kulto atstovai (Kinijoje – kulto pareigas atliekantys valdininkai, Indijoje – brahmanai) savo ruožtu laikydavo jų doktriną ortodoksine arba eretiška (pavyzdžiui, Kinijoje tokios buvo materialistinės teorijos, Indijoje – dualistinė *sankhjos*[119] filosofija). Šie daugiau mokslinės pakraipos ir tik netiesiogiai su praktiniu religingumu susiję sąjūdžiai mūsų čia smulkiau nedomina. Mums svarbūs kiti jau anksčiau minėti sąjūdžiai: tie, kurie siekia sukurti religinę etiką (tokiems sąjūdžiams Vakarų antikoje artimiausi yra pitagorininkai ir neoplatonikai), t.y. intelektualų sąjūdžiai, kuriuos socialiai privilegijuotų sluoksnių atstovai arba vieni ir sudaro, arba jiems vadovauja, arba turi lemiamą įtaką.

Išganymu grindžiamo religingumo puoselėjimas tampa nuolatiniu tam tikros tautos socialiai privilegijuotų sluoksnių užsiėmimu tada, kai jie yra demilitarizuoti ir arba nebegali, arba nebėra suinteresuoti dalyvauti politikoje. Todėl tai paprastai atsitinka tada, kai aristokratų ar biurgerių valdančiuosius sluoksnius depolitizuoja biurokratinė militaristinė valstybės valdžia arba jie patys dėl kokių nors priežasčių pasitraukia iš politikos. Kitaip sakant, tada, kai kiek galima nuosek-

lesnis jų intelektualinės kultūros plėtojimas (iki pat galutinių jo loginių ir psichologinių sekmenų) savo reikšme pranoksta praktinę veiklą šiame pasaulyje. Tai nereiškia, kad išganymu grindžiamas religingumas atsiranda tik tokiomis aplinkybėmis. Priešingai, tokios idėjinės koncepcijos tam tikromis aplinkybėmis atsiranda anksčiau – politinio ir socialinio sujudimo laikais, kaip prielaidų nesuvaržyto mąstymo produktas. Tačiau iš pradžių jos lieka pogrindyje ir įsiviešpatauja tik tada, kai intelektualai depolitizuojami.

Konfucianizmas – galingos valdininkijos etika – atmeta bet kokią išganymo doktriną. Džainizmas ir budizmas – radikali konfucianistinio prisitaikymo prie pasaulio priešingybė – aiškiai išreiškė radikaliai antipolitines, pacifistines ir pasaulį atmetančias intelektualų nuostatas. Tačiau mes nežinome, ar tam tikru laiku budizmo ir džainizmo šalininkų nepagausino to meto įvykiai, turėję depolitizuojančių pasekmių. Aleksandro Makedoniečio laikų Indijoje aptinkame gausybę smulkių valstybėlių be jokio politinio patoso. Šiame fone išsilavinusiems intelektualiems aristokratijos sluoksniams galėjo imponuoti kaip tik tuo metu vis plačiau įsigalinčių brahmanų vienybė. Šis kontrastas galėjo juos paskatinti ieškoti savo interesų už politikos ribų. Todėl *vanaprasthas* – brahmanas, kuris išsižada pasaulio, – jo dalia senatvėje ir šventojo statusas, kurį jis turi liaudies masių akyse, tapo pavyzdžiu asketams nebrahmanams (*šramanams*[120]). Tiesa, galėjo būti ir atvirkščiai: brahmanui duodamas patarimas išsižadėti pasaulio, kai jis pamato savo sūnaus sūnų, galėjo būti vėlesnis reiškinys, perimtas iš ankstesniojo. Šiaip ar taip, liaudis šramanus, kaip apdovanotus asketine charizma, vertino labiau už oficialiuosius dvasininkus. Kilmingųjų vie-

nuoliškas apolitizmas šia forma Indijoje reiškėsi nuo labai senų laikų, dar gerokai prieš atsirandant apolitiškoms filosofinėms išganymo doktrinoms.

Beveik visos Artimųjų Rytų išganymo religijos yra priverstinio arba savanoriško išsilavinusių sluoksnių nusigręžimo nuo politinės įtakos ir veiklos pasekmė. Tai vienodai tinka ir mistagoginėms, ir profetinėms Artimųjų Rytų religijoms, taip pat toms helenistinėms ir rytietiškoms išganymo doktrinoms (ir labiau religinio, ir labiau filosofinio pobūdžio), kurias propagavo intelektualūs pasauliečiai, kiek jos sulaukdavo atgarsio socialiai privilegijuotuose sluoksniuose. Babilono religija, paveikta nebabiloniškos kilmės elementų, pasuko išganymu grindžiamo religingumo kryptimi atsiradus mandeizmui[121]. Artimųjų Rytų intelektualų religingumo posūkis susijęs su dalyvavimu Mitros ir kituose soteriologiniuose kultuose, vėliau – su gnosticizmu ir manicheizmu. Ir čia tai įvyko tada, kai atmirė visi išsilavinusio sluoksnio politiniai interesai. Graikų intelektualų sluoksniuose išganymo religingumas egzistavo ir anksčiau, kol dar nebuvo pitagorininkų sektos. Tačiau tuo metu ne jis vyravo politiškai dominuojančiuose sluoksniuose. Išganymo kultų ir filosofinių išganymo doktrinų propagandos sėkmė kilminguose Graikijos bei Romos pasauliečių sluoksniuose didėja, tiems sluoksniams galutinai nusigręžiant nuo politinės veiklos. Ir mūsų dabartinių vokiečių intelektualų vadinamasis „religinis" interesas (labai linkęs į plepalus) yra glaudžiai susijęs su politiniais nusivylimais ir jų nulemta politinio suinteresuotumo stoka.

Privilegijuotųjų klasių išganymo troškuliui būdingas polinkis į „šviesos" mistiką (ją dar nagrinėsime), susijusią su specifine intelektualine sakraline kvalifi-

kacija. Ji lemia stiprų visko, kas gamtiška, kūniška, jusliška, nuvertinimą. Mat psichologinė patirtis moko, kad visa tai kelia pagundą nukrypti nuo šio specifinio išganymo kelio. Tam tikrą vaidmenį galėjo vaidinti grynųjų intelektualų gyvenimo būdo paskatintas normalaus seksualumo suintensyvinimas, jo pretenzingas rafinavimas ir kartu slopinimas pakaitinėmis iškrovomis. Šio vaidmens psichopatologija šiandien, matyt, vienareikšmiais dėsniais dar negali paaiškinti. Tačiau kai kuriuose reiškiniuose jis aiškiai pastebimas – būtent gnostinėse misterijose, kurios buvo sublimuotas masturbacinis valstiečių orgijų pakaitalas. Su šiomis grynai psichologinėmis religingumo iracionalizacijos sąlygomis kertasi natūralus racionalistinis intelektualų poreikis suprasti kosmosą kaip prasmingą visumą. Jo produktai yra karmos doktrina Indijoje (ją tuoj aptarsime) ir jos budistinė atmaina, Jobo knyga Izraelyje (tikriausiai atsiradusi aukštuose intelektualų sluoksniuose), panaši problematika egiptiečių literatūroje, gnostinė spekuliacija ir manicheizmo dualizmas.

Kai minėtasis religingumas tampa masinis, išganymo doktrinos ir etikos intelektualistinė kilmė dažnai pasireiškia tuo, kad populiarizuotoje, maginę ir soteriologinę transformaciją patyrusioje oficialioje religijoje atsiranda ezoterika arba prakilni luominė etika, skirta išsilavinusių intelektualų poreikiams. Tokia buvo konfucianistinė luominė biurokratijos etika, kuriai išganymo idėja yra svetima. Šalia jos tebeegzistuoja sustingusios liaudies religijos, kurias niekina turintieji klasikinį išsilavinimą: daoistų magija ir budistinė sakramentų bei ritualų malonė. Kita vertus, intelektualų religingumas gali tapti mistagogija su įšventinimo rangų hierarchija. Tų rangų negali įgyti neapšviestasis

„pistikas“[122]. Tai būdinga gnosticizmui ir gimininigiems kultams.

Išganymas, kurio siekia intelektualas, nuolatos yra išgelbėjimas nuo „vidinių problemų“. Todėl jis yra svetimesnis gyvenimui, o kartu – principingesnis ir sistemingesnis už išgelbėjimą nuo išorinių problemų, kurio siekia neprivilegijuotieji sluoksniai. Klaidžiodamas keliais, kurių kazuistika nusidriekia į begalybę, intelektualas siekia suteikti savo gyvenimui visa aprėpiančią prasmę. Taigi jis ieško „vienybės“ su savimi, su žmonėmis, su kosmosu. Intelektualas „pasaulio“ sąvoką paverčia „prasmės“ problema. Intelektualizmas užgniaužia tikėjimą magija. Taip įvykių eiga pasaulyje yra „atkerima“, praranda savo maginę prasmę, vien tik „yra“ ir „vyksta“, bet nieko „nebereiškia“. Kuo didesniu mastu tai įvyksta, tuo labiau griežtėja reikalavimas, kad pasaulis ir gyvenimas kaip visuma būtų reikšmingi, būtų „prasmingai“ sutvarkyti.

Šio postulato konfliktas su pasaulio realybe bei jo tvarka, su gyvensenos realiame pasaulyje galimybėmis lemia būdingą intelektualams bėgimą nuo pasaulio. Tai gali būti bėgimas į absoliučią vienatvę arba (šiuolaikiškiau) į žmonių tvarkos nepaliestą „gamtą“ (Rousseau), arba į pasauliui tolimą romantiką. Toksai yra bėgimas į žmogiškųjų konvencijų nepaliestą „liaudį“ (rusų „narodnikystė“). Šis bėgimas gali būti arba labiau kontempliatyvios, arba labiau asketinės pakraipos. Juo gali būti siekiama pirmiausia individualaus išsigelbėjimo arba kolektyviai revoliuciniu būdu pakeisti pasaulį etiniu požiūriu. Visos šios apolitiškam intelektualizmui būdingos tendencijos gali pasireikšti ir kartais tikrai pasireikšdavo religinių išganymo doktrinų pavidalu.

Čia mes susiduriame su viena iš intelektualų religingumui būdingo bėgimo nuo pasaulio šaknų.

Šios rūšies filosofinis intelektualizmas, kurio reiškėjai *(Träger)* yra socialiai ir ekonomiškai aprūpintos klasės, visų pirma – apolitiški kilmingieji arba rentininkai, valdininkai, taip pat turintieji visokiausių beneficijų (*Pfründner*) bažnyčiose, vienuolynuose, aukštosiose mokyklose ar kitur, nėra nei vienintelis, nei svarbiausias religijai. Greta jo egzistuoja proletarinis intelektualizmas. Daugybė tarpinių formų sieja jį su aukštuomenės intelektualizmu, nuo kurio jis skiriasi tik mentaliteto *(Sinnesrichtung)* tipu. Jo atstovai yra visų laikų smulkieji valdininkai ir beneficininkai, gyvenantys ties pragyvenimo minimumo riba ir turintys išsimokslinimą, kuris laikomas antrarūšiu; nepriklausantys privilegijuotiems sluoksniams raštininkai (tais laikais, kai rašymas buvo atskira specialybė); visokiausi pradinių mokyklų mokytojai; klajojantys dainiai, skaitovai, pasakotojai, deklamuotojai ir panašių laisvų proletarinių profesijų žmonės. Tačiau visų pirma – savamokslė negatyviai privilegijuotų sluoksnių inteligentija. Šiuolaikinėje Rytų Europoje jos klasikinis atstovas yra rusų proletarinė valstiečių inteligentija, o Vakaruose – socialistinė ir anarchistinė proletarų inteligentija. Proletarinio intelektualizmo (tiesa, šiuo atveju jo turinys yra visai kitoks) pavyzdys gali būti Olandijos valstiečiai, dar XIX a. pirmoje pusėje garsėję Biblijos išmanymu, XVII a. smulkieji biurgeriai puritonai Anglijoje, taip pat visų laikų ir tautų amatininkų pameistriai. Pagaliau dar vienas klasikinis proletarinių intelektualų atvejis yra pamaldūs žydai (fariziejai, chasidai[123] ir masė tų, kurie kasdien studijuoja Įstatymą).

„Parijų" intelektualizmas (jam visų pirma atstovauja proletariniai smulkieji beneficininkai, rusų valstiečiai, daugiau ar mažiau „keliaujantys" žmonės) yra toks intensyvus todėl, kad sluoksniai, esantys socialinės hierarchijos apačioje arba už jos ribų, atsiduria savotiškame Archimedo taške socialinių konvencijų atžvilgiu – nesvarbu, ar jos liečia išorinę visuomenės tvarką, ar įprastas nuomones. Jie yra pajėgūs suformuluoti originalų, šių konvencijų nesuvaržytą požiūrį į kosmoso „prasmę" ir pasižymi stipriu etiniu ir religiniu patosu, kurio neslopina materialiniai sumetimai. Jeigu tokie intelektualai priklauso viduriniosioms klasėms (pavyzdžiui, religijos savamoksliai smulkieji biurgeriai), tai jų religiniai poreikiai įgyja arba rigoristinę etinę, arba okultinę pakraipą. Amatininkų mokinių intelektualizmas yra viduryje tarp „parijų" ir viduriniosios klasės intelektualizmo. Jis reikšmingas tuo, kad keliaujantys amatininkų mokiniai tinka būti misionieriais.

Kiek žinoma, Rytų Azijoje ir Indijoje parijų ir smulkiųjų biurgerių intelektualizmas beveik neegzistuoja. Taip yra dėl to, kad čia nėra miestelėnų bendrumo jausmo, kuris yra smulkiųjų biurgerių intelektualizmo prielaida, taip pat dėl to, kad čia nebuvo emancipacijos nuo magijos, kuri būtina ir parijų, ir smulkiųjų biurgerių intelektualizmui atsirasti. Netgi žemesniosiose kastose atsiradusios religingumo formos savo *gathas*[124] daugiausiai perima iš brahmanų. Neoficialaus, nepriklausomo nuo konfucianistinio išsilavinimo intelektualizmo Kinijoje nėra. Konfucianizmas yra „prakilnaus žmogaus", „džentelmeno" (kaip teisingai verčia jau Dvorakas) etika. Teisingiau – priderančio aristokratiniam literatūriškai išprususiam sluoksniui elgesio taisyklių sistema. Kiek žinoma, panaši padėtis yra ir Se-

novės Rytuose bei Egipte. Tenykštis raštininkų intelektualizmas – tiek, kiek jam nesvetimi etiniai religiniai apmąstymai, – kartais būna apolitiškas, tačiau visada yra prakilnus ir antiplebėjiškas.

Kitaip yra Izraelyje. Jobo knygos atsiradimo prielaida buvo aristokratinių giminių intelektualizmas. Jau pati Patarlių knygos ir į ją panašių Biblijos tekstų forma byloja apie po Aleksandro Makedoniečio įsiveržimo Rytuose prasidėjusią internacionalizaciją bei aukštesniųjų nepolitinių sluoksnių kontaktus: dalis patarlių tiesiogiai priskiriamos nežydų monarchui, ir apskritai visi „Saliamonui" priskiriami tekstai turi tarptautinės kultūros bruožų. Tos tendencijos egzistavimą įrodo jau pats faktas, kad Siracidas helenizacijai priešpriešina tėvų išmintį. Ir, kaip teisingai nurodo Bousset[125], to meto „rašto mokslininkas" *(Schriftgelehrte)*, koks jis iškyla Siracido knygoje, yra daug keliavęs džentelmenas ir kultūringas žmogus. Kaip pabrėžia ir Meinholdas, Siracido knygą persmelkia antiplebėjiška tendencija, panaši į heleniškąją: kaip valstietis, kalvis, puodžius gali įgyti „išmintį", kurią gali suteikti tik laisvalaikis, skirtas apmąstymams ir studijoms? Nors Ezra[126] vadinamas „pirmuoju rašto mokslininku", vis dėlto aplink pranašus susibūrę vien religija besidomintys vienuoliai, ideologai buvo įtakingi žymiai anksčiau. Kitaip Pakartoto įstatymo knygos kanonizacija nebūtų pavykusi. Kita vertus, labai aukšta, beveik prilygstanti muftijui islame, rašto mokslininko (t.y. hebrajų kalbą mokančio Dievo įsakymų aiškintojo) padėtis yra žymiai vėlesnės kilmės už Ezros – persų monarcho įgalioto teokratijos kūrėjo – padėtį.

Tačiau rašto mokslininkų socialinė padėtis nebuvo pastovi. Makabiejų laikais[127] pamaldumas iš esmės bu-

vo suprantamas tiesiog kaip blaivi gyvenimo išmintis (pavyzdžiui, kaip ksenofilija[128]) ir tapatinamas su „išsilavinimu" *(musar, παιδεία)*. Jis buvo laikomas keliu į dorybę, kurios galima išmokti (taip manė ir graikai). Tiesa, jau tada dievoti intelektualai, kaip ir dauguma psalmininkų, jautė didžiulį priešiškumą turtingiesiems ir išdidiesiems, tarp kurių buvo maža besilaikančiųjų Įstatymo, ir vis dėlto jie priklausė vienai socialinei klasei. Užtat Erodo[129] laikais, kai akivaizdus svetimųjų valdžios neišvengiamumas kėlė vis didesnę vidinę įtampą bei nuoskaudą, rašto mokslininkų mokyklos sukūrė proletarinį Įstatymo aiškintojų sluoksnį. Jo atstovai dirbo sielovados patarėjais, pamokslininkais ir mokytojais sinagogose. Jų buvo ir tarp tų, kurie posėdžiavo sinedrione. Žydų ortodoksų bendruomenės *(chaberim)* liaudiškąjį pamaldumą jie nukreipė *perušim (pharisaioi)*[130] linkme. Šio tipo veikla Talmudo laikais transformuojasi į rabino, t.y. bendruomenės valdininko, profesiją. Rabinų dėka žydų tarpe neregėtai paplito smulkiųjų biurgerių ir parijų intelektualizmas. Nieko panašaus nebuvo jokioje kitoje tautoje. Jau Filonas[131] specifiniu žydų bruožu laikė raštingumą ir sistemingą kazuistinio mąstymo lavinimą tam tikrose „bendrosiose liaudies mokyklose". Dėl šio sluoksnio įtakos žydų miestelėnų tarpe pranašų veiklą pakeitė ištikimybės Įstatymui kultas ir šventųjų Įstatymo knygų studijos.

Šitas žydų liaudies intelektualų sluoksnis, kuriam svetimos visokios misterijos, socialiniu atžvilgiu yra daug žemiau už Artimųjų Rytų helenistinės visuomenės filosofus ir mistagogus. Tačiau nekelia abejonių tai, kad helenistiniuose Rytuose jau ikikrikščioniškaisiais laikais įvairiuose socialiniuose sluoksniuose egzistavo intelektualizmas, kuris, pasitelkęs alegorijas ir

spekuliacijas, išganymo kultuose su skirtingais sakramentais bei įšventinimais sukūrė panašias soteriologines dogmas, primenančias orfikų, priklausiusių daugiausia viduriniesiems sluoksniams, dogmas

Bent jau toks diasporos[132] rašto mokslininkas kaip Paulius gerai žinojo šias misterijas bei soteriologines spekuliacijas (Mitros kultas Kilikijoje buvo populiarus tarp jūros piratų Pompėjaus[133] laikais, nors Tarse[134] apie jį liudija tik krikščioniškųjų laikų epigrafai) ir jų nekentė. Paties įvairiausio pobūdžio ir pačios įvairiausios kilmės soteriologinės viltys tikriausiai nuo seno buvo būdingos ir žydams, ypač provincijos žydams. Kitaip judaizme būsimojo viešpataujančios žydų tautos monarcho idėjos nebūtų papildžiusi (jau pranašų laikais) ant asilo įjojančio vargšų karaliaus idėja, kaip nebūtų atsiradusi ir „žmogaus sūnaus" idėja (gramatinė atitinkamo žodžio forma Biblijoje yra aiškiai semitiška). Jeigu soteriologija neapsiriboja vien į gamtos vyksmą orientuotu grynu mitu arba pranašyste, kad nors kada ateityje pasirodys geras karalius, kuris jau kažkur slapstosi, bet yra sudėtinga, operuoja abstrakcijomis ir atveria kosmines perspektyvas, tai prie jos vienaip ar kitaip yra prisidėjęs pasauliečių (aukštuomenės arba parijų) intelektualizmas.

Rašto mokslas ir jo skatinamas smulkiųjų biurgerių intelektualizmas iš judaizmo prasiskverbė ir į ankstyvąją krikščionybę. Labai žymus šio tipo atstovas buvo Paulius (žinoma, jo savitumas toli gražu neapsiriboja priklausymu šiam tipui). Skirtingai nuo antiplebėjiškų išminties mokytojų Siracido laikais, Paulius buvo amatininkas, kaip ir daugelis kitų rašto mokslininkų vėlyvojo judaizmo laikais. Nors Pauliaus „gnosis" yra labai toli nuo to, ką šiuo žodžiu vadino į spekuliacijas

linkę helenų ir Rytų intelektualai, juo vis dėlto vėliau galėjo pasiremti markionizmas[135]. Intelektualizmo elementas, būdingas jo pasididžiavimui, kad tik Dievo pašauktieji suprato Mokytojo palyginimų prasmę, ryškiai pasireiškia ir jo išdidžiu pareiškimu, kad tikrasis žinojimas „žydams yra papiktinimas, o graikams – kvailystė"[136]. Nors Pauliaus „kūno" ir „dvasios" dualizmas yra visai kitokios koncepcijos dalis, jis vis dėlto giminingas tipiškos intelektualų soteriologijos požiūriui į juslumą. Atrodo, kad jo graikų filosofijos žinios buvo kiek paviršutiniškos. Svarbiausia, Pauliaus atsivertimas yra ne vien vizija haliucinacinio regėjimo prasme, bet ir vidinė pragmatinė įžvalga, kad asmeninis Prisikėlusiojo likimas siejasi su jam gerai žinomomis bendromis Rytų soteriologijos idėjomis, su jų išganytojo koncepcija bei kulto pragmatika, apimančiomis ir žydų pranašų pažadus.

Pauliaus laiškai savo argumentacija reprezentuoja aukščiausiąjį smulkiųjų biurgerių intelektualizmo tipą. Galima tik stebėtis, kiek daug „loginės fantazijos" toks tekstas kaip Laiškas romiečiams reikalauja iš tų sluoksnių, kuriems yra adresuotas. Ir vis dėlto nėra nieko tikresnio už tai, kad to meto krikščionybė tikrai buvo priėmusi ne Pauliaus nuteisinimo doktriną, bet pneumos ir bendruomenės ryšio sampratą, taip pat jo pasiūlytą būdą, kaip iš dalies prisitaikyti prie pasaulio kasdienių duočių. O būtent prieš Paulių nukreiptas diasporos žydų pasiutęs pyktis (jiems Pauliaus dialektinis metodas turėjo atrodyti šlykštus piktnaudžiavimas rašto mokslo išmanymu) tik parodo, kaip tiksliai tas metodas atitiko šį smulkiabiurgeriškojo intelektualizmo tipą. Šio intelektualizmo vėlesnė tąsa buvo charizmatinė „mokytojų" *(διδάσκαλοι)* padėtis ankstyvo-

joje krikščionių bendruomenėje (dar Didachėje[137]). Harnackas Laiške žydams randa tokiems mokytojams būdingos interpretacijos metodikos pavyzdį. Vėliau, kai išryškėjo vyskupų ir presbiterių monopolis dvasiškai vadovauti bendruomenėms, intelektualus apologetus[138] beveik be išimčių pakeitė priklausantys klerui bažnyčios tėvai ir dogmatikai (tais laikais – gavę helenistinį išsilavinimą), taip pat imperatoriai, kurie buvo diletantai teologijos klausimais. Galų gale laimėję kovą prieš ikonoklastus Rytuose viršų paėmė vienuoliai, kilę iš žemiausiųjų negraikų socialinių sluoksnių. Visiems šiems sluoksniams buvo bendra tam tikra formalistinės dialektikos atmaina. Rytų bažnyčioje ji susijo su pusiau intelektualistiniu, pusiau primityviu maginiu susidievinimo idealu ir kartu su juo pasidarė jos skiriamuoju bruožu.

Tačiau ankstyvosios krikščionybės likimą lėmė ne tai, kad kai kurios jos soteriologinio mito dalys atkartojo jo bendrą rytietiškąją schemą (galbūt buvo savaip transformuoti jos skoliniai), ir ne tai, kad Paulius perėmė rašto mokslininkų metodiką. Svarbiausias dalykas buvo tai, kad atsiradimo, tipiškų šalininkų ir tų religinio gyvenimo būdo bruožų, kuriuos jie laikė svarbiausiais, požiūriu krikščionybė buvo išganymo doktrina, kuri nuo pat pradžių sąmoningai ir nuosekliai stojo *prieš* intelektualizmą. Ji stojo prieš žydų ritualinį juristinį mokslingumą, prieš gnostikų intelektualinės aristokratijos soteriologiją, o griežčiausiai – prieš antikinę filosofiją.

Krikščionybė išsiskiria tuo, kad ji atmetė gnostinį „pistikų" niekinimą; pavyzdiniais krikščionimis, kuriems dovanota pneuma, ji laikė turinčius „vargdienio dvasią"[139], o ne „žinančiuosius"; neigė, kad kelią į iš-

ganymą tiesia mokytas žinojimas, nesvarbu, ar tai būtų Įstatymo, ar kosminių ir psichologinių gyvenimo ir kančios pagrindų, ar gyvenimo pasaulyje sąlygų, ar slaptos ritualų reikšmės, ar būsimojo sielos likimo žinojimas. Dar reikia paminėti tą aplinkybę, kad gana svarbi ankstyvosios krikščionybės bažnyčios vidinės istorijos dalis (įskaitant dogmų kūrimą) liudija jos įsitvirtinimą kovojant prieš visas intelektualizmo formas.

Glaustai reziumuosime, kokie sluoksniai buvo vadinamųjų pasaulinių religijų išpažinėjai *(Träger)* ir platintojai: konfucianizme šį vaidmenį atliko pasaulį tvarkantis biurokratas, hinduizme – pasaulį tvarkantis magas, budizme – po pasaulį klajojantis elgetaujantis vienuolis, krikščionybėje – klajojantis pameistrys. Šį vaidmenį jie atliko ne kaip savo profesijos ar materialinių „klasinių interesų" atstovai, bet kaip ideologiniai reiškėjai *(Träger)* tokios etikos ar išganymo doktrinos, kuri ypač lengvai jungėsi šeimyniniu ryšiu su jų socialine padėtimi (*die sich besonders leicht mit ihrer sozialen Lage vermählte)*.

Islamiškasis religingumas – jeigu paliksime nuošalyje oficialias teisės ir teologijos mokyklas bei laikiną mokslinių interesų suklestėjimą – intelektualizmo poveikį patyrė tik sufizmo[140] skverbimosi metu. Intelektualizmas islamui nebūdingas. Racionalistinėmis tendencijomis visai nepasižymi populiarus liaudyje dervišų pamaldumas. Tik atskiros eretiškos islamo sektos (kartais gana įtakingos) buvo intelektualistinės. Kaip ir viduramžių krikščionybėje, islamo aukštosiose mokyklose radosi scholastikos pradmenys.

Čia nėra galimybės aptarti intelektualizmo ir religingumo ryšius viduramžių krikščionybėje. Šiaip ar taip, sociologiškai reikšmingus religingumo padarinius

lėmė ne intelektualistinės jėgos. O stiprus vienuoliškojo racionalizmo poveikis priklauso kultūros turinio sričiai ir gali būti paaiškintas tik Vakarų vienuolius lyginant su Rytų krikščionių ir Azijos vienuoliais, – tokį palyginimą labai glaustai pateiksime vėliau. Mat Vakarų bažnyčios poveikio kultūrai specifiką visų pirma lėmė jos vienuolijos savitumas. Smulkiųjų biurgerių pasauliečių religinis intelektualizmas arba parijų intelektualizmas Vakaruose viduramžiais (žymesniu mastu) neegzistavo. Kartais jis reiškėsi sektose. Aukštųjų išsilavinusių sluoksnių vaidmuo bažnyčios raidoje buvo nemažas. Karolingų, Otonų, Frankų dinastijos ir Staufenų[141] laikų imperiniai išsilavinę sluoksniai veikė kaip tam tikra imperatoriška teokratinė kultūros organizacija, panašiai kaip vienuoliai josifininkai[142] XVI a. Rusijoje. Grigaliaus reformacinį sąjūdį ir popiežiaus kovą dėl valdžios inspiravo aukštuomenės intelektualų sluoksnio ideologija. Intelektualai su besiformuojančiu biurgerių sluoksniu sudarė bendrą frontą prieš feodalines jėgas. Plintant universitetiniam išsilavinimui ir popiežiaus valdžiai siekiant monopolizuoti (fiskaliniais ar vien patronažo tikslais) beneficijas, kurios buvo išsilavinusio sluoksnio ekonominis pagrindas, vis platesnis šiomis beneficijomis suinteresuotų intelektualų sluoksnis nusigręžė nuo popiežiaus valdžios: iš pradžių daugiausia dėl ekonominio nacionalistinio suinteresuotumo užsitikrinti monopolį, o vėliau (po schizmos) – ir ideologiškai. Šie intelektualai tapo konciliarinių reformų sąjūdžių, o vėliau ir humanizmo „skleidėjais" *(Träger)*.

Humanizmo, visų pirma riterių ir dvasininkų palaikomos kultūros transformacijos į rūmų ir mecenatų remiamą kultūrą bei jos padarinių, sociologija yra įdo-

mi. Tačiau tai nėra mūsų tema. Prieštaringą humanistų elgesį Reformacijos metu daugiausia lėmė ideologiniai motyvai. Kaip specifinio religingumo (iš tiesų – daugybės religinių tipų) reiškėjai *(Träger)*, jie nepadarė ilgalaikio poveikio. Ši grupė tarnavo ir reformuotų bažnyčių, ir Kontrreformacijos kultūrai, vaidino svarbų vaidmenį organizuojant bažnyčią, mokyklas ir sisteminant mokymą. Tačiau tas vaidmuo niekada nebuvo lemiamas. Klasikinį išsilavinimą įgijusių humanistų sluoksnių gyvenimo lygis lėmė jų antiplebėjiškas ir antisektantiškas nuostatas bei antipatiją dvasininkų ir pamokslininkų vaidams, o visų pirma – demagogijai. Savo pažiūromis jie liko artimi Erastui[143] ir Irenėjui[144], ir jau vien dėl to jų įtaka neišvengiamai vis mažėjo.

Šiuose sluoksniuose reiškėsi ne vien sąmojingas skepticizmas ir racionalistinis švietimas, bet ir (ypač tarp anglikonų) subtiliai emocingas religingumas arba (pavyzdžiui, Port Rojalio[145] aplinkoje) rimtas, dažnai asketiškas moralizmas, arba individualistinė mistika (anksčiausiai – Vokietijoje, taip pat Italijoje). Tačiau ta kova, kurioje jos dalyviai grūmėsi dėl savo galios ir ekonominių interesų, vyko jeigu ne tiesioginės prievartos, tai demagogijos priemonėmis. O tam šie sluoksniai visai nebuvo pasirengę. Žinoma, bent jau toms bažnyčioms, kurios ieškojo atramos valdančiuosiuose sluoksniuose, o visų pirma – universitetuose, reikėjo klasikinį išsilavinimą įgijusių polemistų teologų bei panašiai išsilavinusių pamokslininkų luomo. Liuteronybės sąjunga su kunigaikščių valdžia lėmė, kad čia išsilavinimas ir religinis aktyvumas tapo profesionalių teologų prerogatyva.

Puritonai dar *Hudibrase*[146] pajuokiami dėl jų demonstratyvaus filosofinio mokytumo. Tačiau purito-

nams, o visų pirma baptistų sektoms, nepalaužiamą pasipriešinimo galią suteikė ne aukštuomenės, bet plebėjiškas, o kartais ir parijų intelektualizmas (baptistų sąjūdį iš pradžių skleidė klajojantys pameistriai arba apaštalai). Specifinio intelektualų sluoksnio, turinčio ypatingas gyvenimo sąlygas, čia nebuvo. Pasibaigus trumpam klajojančių pamokslininkų misionierių laikotarpiui, intelektualizmu persiėmė vidurinysis sluoksnis. XVII a. puritonų sluoksniuose negirdėtai plačiai (netgi tarp valstiečių) paplito Biblijos išmanymas bei susidomėjimas labai abstrakčiais ir painiais dogmatiniais ginčais. Šiam religiniam masių intelektualizmui vėliau niekas neprilygo, o praeityje jis gali būti lyginamas tik su vėlyvuoju judaistiniu ir religiniu masių intelektualizmu tose krikščionių bendruomenėse, kuriose savo misiją vykdė Paulius. Kai religiniuose karuose buvo išmėginti galios šansai ir atribotos jos sferos, šis intelektualizmas Anglijoje (skirtingai nuo Olandijos, kai kurių Škotijos rajonų bei Amerikos kolonijų) vėl išblėso. Tačiau jis dar tais laikais paženklino ir nulėmė anglų aukštuomenės intelektualizmo savitumą, jo tradicinį polinkį į deistinį švietėjišką religingumą, kuriam trūksta apibrėžtumo, tačiau jis niekada nebūna priešiškas bažnyčiai. Smulkiau tą savitumą aptarti čia neturime galimybių. Taigi anglų aukštuomenės intelektualizmą veikė politiškai įtakingų biurgerių tradicinės pažiūros ir jų moralistiniai interesai – religinis plebėjų intelektualizmas. Tai yra ryški priešingybė aukštosios, daugiausia rūmų kultūros raidai romaniškuose kraštuose, skatinusiai radikalų priešiškumą arba absoliutų indiferentiškumą bažnyčiai.

Abu šie procesai anglosaksų ir germanų šalyse savo galutinėmis pasekmėmis yra antimetafiziniai. Tuo

jie yra priešingi *vokiečių* aukštuomenės kultūrai *(Bildung)*, kuri yra nepolitiška ir vis dėlto ne apolitiška ar antipolitiška; ji yra metafizinė, bet menkai orientuota į specifinius religinius, o mažiausiai – į „išganymo" poreikius. Šias jos ypatybes lėmė labai konkrečios aplinkybės, kurios tik labai nežymiu mastu (iš esmės negatyviai) gali būti sociologiškai apibrėžtos. Plebėjų ir parijų intelektualizmo raida Vokietijoje buvo panaši į analogiškus procesus romanų tautose, tačiau priešinga tendencijoms anglosaksų šalyse, kur nuo puritonų laikų rimčiausias religingumas buvo ne žinybinio autoritarinio, bet sektantiško pobūdžio. Kai atsirado socialistinis, ekonominiu požiūriu eschatologinis tikėjimas, vokiečių plebėjų ir parijų intelektualizmas galutinai pasuko radikaliai antireligine linkme.

Tik šiose antireliginėse sektose egzistuoja deklasuotas intelektualų sluoksnis, kuris bent jau laikinai galėjo tapti panašaus į religiją tikėjimo socialistine eschatologija reiškėju *(Träger)*. Šis „akademinis" elementas tuo labiau netenka reikšmės, kuo labiau ekonominių interesų subjektai savo interesų atstovavimą paima į savo rankas. Galutinį smūgį jo reikšmei suduoda neišvengiamas nusivylimas beveik prietaringu „mokslo" išaukštinimu, kai jis buvo laikomas socialinės (taikios ar prievartinės) revoliucijos, išvaduosiančios nuo klasių viešpatavimo, pranašu ar potencialiu generatoriumi. Sindikalizmas yra vienintelė socializmo atmaina Vakarų Europoje, kuri tikrai yra ekvivalentiška religiniam tikėjimui. Tačiau dėl nurodytų aplinkybių jis lengvai atsiduria tokioje padėtyje, kad tampa žmonių be ekonominių interesų *(Nichtinteresenten)* romantišku sportu.

Paskutinis didelis intelektualų religinio pobūdžio sąjūdis buvo rusų revoliucinės inteligentijos, kurią jun-

gė nors ir ne vieningas, tačiau svarbiais atžvilgiais bendras tikėjimas, judėjimas. Čia elitinė, akademinė ir kilminga inteligentija koegzistavo su plebėjų intelektualizmu, kuriam atstovavo labai gerai sociologiškai išsimokslinusi, išsiskirianti universaliais kultūriniais interesais proletarinė žemesnioji valdininkija (ypač savivaldos organų valdininkija, vadinama „trečiuoju elementu"), žurnalistai, liaudies mokyklų mokytojai, revoliucijos apaštalai bei valstiečių inteligentija, kurios atsiradimą lėmė Rusijos socialinės sąlygos. Praėjusio šimtmečio septintajame dešimtmetyje atsirado vadinamoji narodnikystė – daugiausia į agrarinį komunizmą orientuotas, prigimtine teise besiremiantis sąjūdis. Devintajame dešimtmetyje dalis jo šalininkų pradėjo aršią kovą su marksistine dogmatika, o kita dalis įvairiai keitė pažiūras. Narodnikystės idėjas buvo bandoma jungti (dažnai gana neaiškiais būdais) iš pradžių su slavofiliška romantika, vėliau su mistika ar religinėmis fantazijomis. Kai kurie (gana platūs) inteligentų sluoksniai dėl Dostojevskio ir Tolstojaus įtakos perėmė asketinį arba akosmistinį[147] asmeninį gyvenimo būdą. Ateitis parodys, kiek šis sąjūdis, kuriame plačiai dalyvauja visokioms aukoms pasirengusi proletarinė žydų inteligentija, liko gyvybingas po katastrofos, ištikusios Rusijos revoliuciją (1906 m.).

Vakarų Europos apsišvietę religiniai sluoksniai jau nuo XVII a. ir anglosaksų, ir (kiek vėliau) prancūzų kultūros kraštuose steigė unitaristines, deistines, taip pat sinkretistines, ateistines ir laisvos bažnyčios bendruomenes, kurioms kartais darydavo įtaką ir budizmo (arba tokiomis laikomos) idėjos. Vokietijoje religinio švietimo idėjos nuolat sulaukdavo atgarsio tuose

pačiuose sluoksniuose, kuriuose buvo populiarūs masonai, t.y. tarp žmonių be ekonominių interesų. Jos taip pat buvo patrauklios deklasuotiems ideologams ir pusiau ar visiškai proletariniams išsilavinusiems sluoksniams. Sąlyčio su Europos kultūra produktas yra hinduistinis *(Brahma Samadžas*[148]*)* ir persų[149] švietimas Indijoje.

Religinio švietimo idėjos praeityje turėjo didesnę praktinę reikšmę kultūrai negu dabar. Yra daugybė priežasčių, dėl kurių mažėja galimybių atsirasti bendruomeniniam religingumui, atstovaujamam intelektualų. Tai privilegijuotųjų sluoksnių suinteresuotumas išsaugoti egzistuojančią religiją kaip kontrolės priemonę; jų socialinės distancijos poreikis ir pasibjaurėjimas masių švietimu, griaunančiu jų prestižą; jų pagrįstas netikėjimas, kad naują tikybą tikrai *pažodžiui* gali priimti plačiosios masės, kai to nėra netgi tradicinių tikėjimų atveju: iš jų pažodinių formuluočių visi ką nors eliminuoja („ortodoksai" – 10%, „liberalai" – 90%). Tačiau svarbiausia priežastis yra privilegijuotųjų sluoksnių paniekinamas indiferentiškumas religinių problemų ir bažnyčios atžvilgiu. Nedaugelio mažai gyvenimą apsunkinančių bažnytinių formalumų paisymas didelių aukų nereikalauja, nes visi žino, kad tai tik formalumai, kurių uoliausiai laikosi oficialūs ortodoksijos ir luominių konvencijų sargai, kadangi valstybė šito reikalauja iš siekiančių padaryti karjerą.

Regimybė, kad „religinis interesas" yra plačiai paplitęs, gali atsirasti dėl literatūrinio, akademinio elitinio arba kavinių intelektualizmo poreikio turėti išgyvenimų šaltinių bei diskusijų objektų inventoriuje „religinius jausmus". Taip pat dėl rašytojų poreikio rašyti knygas apie įdomias problemas. Dar veiksmin-

gesnis yra išradingų leidėjų poreikis tokias knygas parduoti. Tačiau visa tai negali pakeisti to fakto, kad iš tokių intelektualų poreikių bei jų plepalų nauja religija dar niekada neatsirado. Ta pati mada, kuri pagimdė šį pokalbių ir publicistikos objektą, jį ir pašalins.

8
TEODICĖJOS PROBLEMA

Iš esmės griežtai „monoteistinės“ religijos yra tik judaizmas ir islamas. Tačiau netgi islamas nukrypo nuo monoteizmo, kai į jį įsiskverbė šventųjų kultas. Krikščionių Trejybė tik atrodo monoteistinė, kai ją lyginame su hinduistinės, vėlyvosios budistinės ir daoistinės trejybės triteistine samprata, o katalikų mišios ir šventųjų kultas faktiškai yra labai artimi politeizmui. Toli gražu ne kiekvienas etinis dievas turi absoliutaus nekintamumo, visagalybės ir visažinystės – trumpai tariant, absoliučios transcendencijos – atributus. Jiems šias savybes suteikia spekuliacija ir aistringų pranašų etinis patosas. Tačiau iš visų dievų jas visas visiškai įgijo tik žydų pranašų Dievas, kuris tapo ir krikščionių bei musulmonų Dievu. Ne kiekviena etinė dievo koncepcija vedė prie tokių išvadų ir apskritai prie etinio monoteizmo. Ne visada prie monoteizmo priartėjama intensyvinant etinius dievo sąvokos turinio elementus; ir tikrai ne kiekvienoje etikoje išsikristalizavo transcendentinis, visus esinius iš nieko sukuriantis ir juos vienui vienas valdantis Dievas-asmuo.

Tačiau, žinoma, kiekviena specifinė etinė pranašystė, kurios legitimacijai būtinas virš pasaulio pakylėtas dievas, dažniausiai remiasi dievo idėjos racionalizaci-

ja, nukreipta būtent šia linkme. To pakylėtumo pobūdis ir prasmė gali būti skirtingi. Juos iš dalies lemia tvirtai įsigalėję metafiziniai vaizdiniai, o iš dalies jie išreiškia konkrečius pranašo etinius interesus. Tačiau kuo labiau racionalizacija priartėja prie universalaus transcendentinio vieningo Dievo koncepcijos, tuo aštriau iškyla problema: kaip suderinti tokio Dievo neribotą galią su faktu, kad jo sukurtas ir valdomas pasaulis yra netobulas.

Taip atsirandanti teodicėjos problema gyvuoja ir senovės Egipto literatūroje, ir Jobo knygoje, ir Aischilo kūryboje, tik kiekvienu atveju ji savaip formuluojama. Ši problema daro įtaką visam indų religingumui, tačiau būdas, kuriuo ji tai daro, priklauso nuo tam tikrų ten susiklosčiusių prielaidų: ir prasminga beasmenė, aukštesnė už dievus pasaulio tvarka susidūrė su savo netobulumo problema. Vienokiu ar kitokiu pavidalu ši problema visur yra vienas tų pagrindų, kurie determinuoja religijos raidą ir išganymo poreikį. Tūkstančiai vokiečių darbininkų prieš kelerius metus surengtoje apklausoje Dievo idėjos nepriimtinumą aiškino ne gamtamoksliniais argumentais, bet dieviškosios apvaizdos nesuderinamumu su socialinės santvarkos neteisingumu ir netobulumu.

Teodicėjos problema buvo skirtingai sprendžiama, o tie sprendimai labai glaudžiai susiję su tuo, kaip suprantamas dievas ir kaip formuluojamos nuodėmės bei išganymo idėjos. Mes išskirsime kiek galima racionalesnius „grynuosius" tipus.

Teisybė gali būti žadama kaip būsimasis atpildas šiame pasaulyje. Tai būdinga mesianistinėms eschatologijoms. Šiuo atveju eschatologinis procesas yra politinis ir socialinis šio pasaulio pertvarkymas. Ateisiąs

(greitai, vėliau, kada nors) didis herojus arba Dievas ir savo sekėjus įtaisysiąs jų nusipelnytose vietose. Dabartinės kartos kančios yra protėvių nuodėmių pasekmė. Už jas Dievas traukia atsakomybėn palikuonis, panašiai kaip kraujo kerštas tenka visai giminei ir kaip dar popiežius Grigalius VII ekskomunikuodavo palikuonis iki septintosios kartos. Lygiai taip pat vien tik pamaldžiųjų palikuonys pamatysią Mesijo karalystę, kurią jiems pelnė protėvių dievotumas. Neišvengiamas atsisakymas asmeniškai sulaukti išganymo nekėlė siaubo. Rūpinimasis vaikais visur buvo organiškai būdingas siekis, pranokęs asmeninius interesus ir kreipęs į „anapusinį" gyvenimą, bent jau po savo mirties. Šiuo metu gyvenantys turi pavyzdingai laikytis Dievo įsakymų: tam, kad pelnę Dievo palankumą užsitikrintų optimalius gyvenimo šansus, o kita vertus, tam, kad savo palikuonis padarytų išganymo karalystės gyventojais. „Nuodėmė" yra išdavystė, kurią padaro tas, kas atskalūniškai išsižada Dievo pažadų. Noras asmeniškai dalyvauti Dievo karalystėje veda toliau. Kai atrodo, kad Dievo karalystė žemėje tuoj ateis, kyla didžiulis religinis sujudimas. Nuolat pasirodo jį skelbiantys pranašai. Tačiau kai laukimas pernelyg ilgai užtrunka, neišvengiamai guodžiamasi tikrosiomis „anapusinio" pasaulio viltimis.

„Anapusinio" pasaulio vaizdinio užuomazga atsiranda magijai rutuliojantis į animizmą. Tačiau tikėjimas mirusiųjų sielų egzistavimu anaiptol ne visada pavirsta tikėjimu, kad egzistuoja atskira mirusiųjų karalystė. Labai dažnai pasitaikydavo vaizdinys, kad mirusiųjų dvasios įsikūnija gyvuliuose ar augaluose – priklausomai nuo gyvenimo ir mirties būdo, nuo giminės ir luomo. Šis vaizdinys yra metempsichozės idėjų šal-

tinis. Ten, kur tikima, kad egzistuoja mirusiųjų šalis (iš pradžių – geografiškai nutolusioje vietoje, vėliau – po žeme arba danguje), tenykštis sielų gyvenimas anaiptol nebūtinai laikomas amžinu. Jos gali būti sunaikintos prievarta, gali žūti palikusios be aukų arba tiesiog kada nors mirti (toks tikriausiai buvo senovės kinų vaizdinys).

Pagal „ribinio naudingumo" dėsnį[150], tam tikras susirūpinimas savo pomirtiniu likimu atsiranda daugiausiai ten, kur patenkinti būtiniausi šio gyvenimo poreikiai. Todėl iš pradžių jis būdingas aukštuomenės ir turtingųjų sluoksniams. Tik jie (kartais vien vadai ir žyniai), o ne neturtingieji, ir tik retkarčiais – moterys, gali užsitikrinti anapusinį egzistavimą ir, žinoma, dažnai tam nepagaili didžiausių sąnaudų. Jų pavyzdys skatina rūpintis anapusiniu likimu.

Apie anapusinį „atpildą" iš pradžių nieko nekalbama. Ten, kur ši idėja egzistuoja, bausmės iš pradžių siejamos vien su ritualinėmis klaidomis. Pačiu plačiausiu mastu tokio požiūrio laikosi indų sakralinė teisė. Tas, kas pažeidžia kastų tabu, gali būti tikras, kad jo laukia pragaro kančios. Tik suetintas dievas pomirtinį likimą lemia vadovaudamasis etikos kriterijais. Pragaro atskyrimas nuo rojaus įvyksta ne kartu su dievo suetinimu, tai yra palyginti ilgos raidos produktas. Kuo labiau stiprėjo anapusinio gyvenimo viltys, kuo labiau gyvenimas šiame pasaulyje buvo laikomas laikina egzistavimo forma, kuo labiau šis pasaulis buvo laikomas sukurtu iš nieko ir laikinu, o pats jo kūrėjas – pavaldžiu ano pasaulio tikslams ir vertybėms, kuo labiau šis gyvenimas orientavosi į gyvenimą anapus, tuo opesnė darėsi principinio Dievo santykio su pasauliu ir jo netobulybėmis problema. Kartais anapusinio gy-

venimo viltys tiesiog apversdavo pirminį vaizdinį, esą anapusinio gyvenimo klausimas yra kilmingųjų ir turtingųjų reikalas, pagal formulę: „tačiau daugel pirmųjų bus paskutiniai ir daugel paskutinių – pirmi"[151].

Šios formulės nuosekliai nesilaikoma netgi parijų tautų religiniuose vaizdiniuose. Tačiau ji vaidino didelį vaidmenį, pavyzdžiui, senojoje žydų etikoje. O prielaida, kad kančios, visų pirma savanoriškos kančios, suminkština Dievą ir pagerina šansus anapusiniame pasaulyje, būdinga pačioms įvairiausioms anapusinio gyvenimo viltims. Ši prielaida labai skirtingai motyvuojama, iš dalies ji galėjo kilti iš narsumo išbandymų herojiška askeze bei iš maginės savęs kankinimo praktikos. Religijose, kurioms daro įtaką valdantieji sluoksniai, dominuoja priešingas vaizdinys: žemiškieji luominiai skirtumai ir kitame pasaulyje negali netekti reikšmės, nes jie yra Dievo nustatyti, įskaitant ir ypatingą „palaimintojo" krikščionių monarcho padėtį.

Specifinis etinis yra „atpildo" už tam tikrus konkrečius teisingus ar neteisingus darbus mirusiųjų teisme vaizdinys. O eschatologinis procesas paprastai yra vaizduojamas kaip visuotinio teismo diena. Kartu nuodėmė turi įgyti *crimen*[152] pobūdį ir tapti racionalios kazuistikos objektu. Šią nuodėmę šiame ar anapusiniame pasaulyje galima vienaip ar kitaip išpirkti ir galų gale būti išteisintam mirusiųjų teisme. Atlyginimai ir bausmės turėtų būti atseikėtos priklausomai nuo nuopelnų ir nusižengimų reikšmės (taip dar mąstė ir Dante), taigi jos negalėtų būti amžinos. Tačiau dėl anapusinio pasaulio šansų neaiškumo ir netikrumo (palyginti su šio pasaulio realybe) pranašai ir dvasininkai beveik niekada neatsisakydavo amžinų bausmių. Tik jos galėjo patenkinti poreikį atkeršyti netikintiesiems, atskalū-

nams, bedieviams ir nenubaustiems žemėje nusidėjėliams.

Dangus, pragaras ir mirusiųjų teismas įgijo beveik universalią reikšmę – netgi tose religijose, kurių esmei jie iš pradžių buvo visiškai svetimi (pavyzdžiui, senajame budizme). „Tarpinių karalysčių" (Zaratustra) arba „skaistyklos" vaizdiniai galėjo sušvelninti amžinų „bausmių" už laikiną egzistenciją perspektyvą. Vis dėlto ir po to liko keblu suderinti „bausmę" už žmonių veiksmus su etinio ir kartu *visagalio* pasaulio kūrėjo idėja. Toks būdamas, jis vienas už tuos veiksmus turėtų ir atsakyti. Kuo daugiau buvo gilinamasi į neišsprendžiamą problemą, kaip suderinti pasaulio netobulumą su dieviškąja visagalybe, tuo labiau aiškėjo išvada, kad transcendentinį Dievą nuo vis iš naujo nusikalstančio žmogaus skiria be galo didelė *etinė* distancija. Galų gale liko padaryti išvadą, prie kurios tikėjimas visagaliu pasaulio kūrėju jau priartėja Jobo knygoje: šis visagalis Dievas yra anapus visų etinių pretenzijų, kurias reiškia jo kūriniai; jo tikslai žmogaus supratimo galiai yra nesuvokiami; jo absoliuti valdžia savo kūriniams yra tokia neribota, kad jo kūrinių teisingumo matai paties Dievo darbams yra nepritaikomi, o pati teodicėjos problema visiškai atkrinta.

Taip islame supranta Alachą aistringiausi jo sekėjai; taip pat krikščioniškąjį *Deus absconditus*[153] mąsto krikščioniškojo dievotumo virtuozai. Suverenus, visiškai neperprantamas ir – kaip Dievo visažinystės pasekmė – jau padarytas laisvas Dievo sprendimas lemia ir žemiškąjį, ir pomirtinį likimą. Jis nuspręstas nuo amžių. Prakeiktieji gali skųstis savo iš anksto nulemtu nuodėmingumu ne daugiau, nei žvėrys galėtų skųstis tuo,

kad jie nėra sukurti žmonėmis (taip tiesiai teigia kalvinizmas).

Etiškas elgesys čia niekada negali būti priemone pagerinti savo šansams šiame ar anapusiniame pasaulyje. Jis turi kitokią prasmę, kuri praktiškai psichologiškai tam tikromis aplinkybėmis gali būti dar veiksmingesnė: jis yra Dievo sprendimo nulemtos malonės būsenos *simptomas*. Būtent absoliutus Dievo suverenumas sukelia praktinį religinį interesą bent jau vienu vieninteliu atveju žvilgtelėti į jo kortas. O ir pats noras žinoti savo pomirtinį likimą yra elementarus atskiro asmens poreikis. Todėl tendencija laikyti Dievą neribotu savo kūrinių valdovu susijusi su polinkiu visur matyti ir interpretuoti jo „apvaizdą" – jo grynai asmeninį kišimąsi į pasaulio įvykių eigą.

„Tikėjimas apvaizda" yra nuosekli maginio ateities būrimo racionalizacija. Ateities būrimas yra tikėjimo apvaizda išeities taškas, tačiau būtent todėl pastarasis palyginti visiškai nuvertina pirmąjį. Jokia kita religinio ryšio samprata 1) nėra tokia radikali visos magijos teorinė ir praktinė priešingybė kaip šis tikėjimas, dominuojantis didžiosiose teistinėse Artimųjų Rytų ir Vakarų religijose; 2) taip nuosekliai nesutapatina Dievo esmės su aktyvia „veikla", asmenišku providencialiu pasaulio valdymu; 3) taip tvirtai neteigia, kad Dievas laisvai dovanoja malonę jos stokojantiems kūriniams, kuriuos nuo jo skiria milžiniškas atstumas; 4) taip tvirtai nestoja prieš „kūrinių sudievinimą" kaip Dievo didybę įžeidžiančią šventvagystę. Būtent dėl to, kad šis tikėjimas *nėra* racionalus praktinės teodicėjos problemos sprendimas, jame glūdi pati didžiausia įtampa tarp pasaulio ir Dievo, privalomybės ir esamybės.

Be predestinacijos, tik dar dvi religinės koncepcijos pateikia sistemingai apgalvotus pasaulio netobulumo problemos sprendimus. Pirmoji yra dualizmas. Jis būdingas vėlyvajam zaratustrizmui ir daugeliui jo paveiktų Artimųjų Rytų tikėjimų, būtent vėlyvosioms Babilono religijos formoms (kurioms jau darė įtaką judaizmas ir krikščionybė), mandeizmui ir gnosticizmui, taip pat manicheizmo, kuris III a. pabaigoje ir Viduržemio jūros šalyse atrodė stovįs prie pat kovos dėl viešpatavimo visame pasaulyje slenksčio, didžiosioms koncepcijoms.

Dualizmo požiūriu, dievas nėra visagalis ir jis nesukūrė pasaulio iš nieko. Neteisingumas, neteisybė, nuodėmė – viskas, kas kelia teodicėjos problemą, – randasi dėl didžiųjų ir gerųjų dievų šviesaus tyrumo suteršimo jiems susilietus su nuo jų nepriklausoma tamsos jėga bei nešvaria materija, kuri su ja sutapatinama. Ši materija, kuri šėtoniškoms jėgoms suteikia valdžią pasauliui, atsirado dėl pirmykštės žmonių ar angelų nuodėmės arba – taip teigia kai kurie gnostikai – dėl subordinuoto pasaulio kūrėjo (Jahvės ar „demiurgo") menkavertiškumo. Galutinė šviesos dievų pergalė kylančioje kovoje laikoma tikra, ir tai yra nukrypimas nuo nuoseklaus dualizmo. Pilnas kančių, tačiau neišvengiamas pasaulio procesas yra nepaliaujamas šviesos apsivalymas. Būsimosios galutinės kovos vaizdinyje slypi labai stiprus eschatologinis patosas.

Bendra tokių idėjų pasekmė turi būti nesuterštųjų ir išrinktųjų aristokratinis prestižo jausmas. Kai blogio sampratos prielaida yra visagalio Dievo sąvoka, šiai sampratai yra būdinga grynai *etinė* tendencija. Dualizme ji gali įgyti ryškų dvasinį pobūdį, nes žmogus čia yra ne kūrinys, priešpriešinamas absoliučiai visagaly-

bei, bet dalyvauja šviesos karalystėje. Blogis sudvasinamas ir dėl to, kad beveik neįmanoma išvengti šviesos sutapatinimo su tuo, kas žmoguje yra aiškiausia, – su dvasia, o tamsos – su materija, kūnu, iš kurių kyla visos žemosios pagundos. Ši samprata lengvai susiejama su tabu grindžiamos etikos „suterštumo" idėja. Blogis suprantamas kaip susiteršimas, kaip nuodėmė, panaši į maginį nusižengimą, kaip paniekos vertas krytis iš tyrumo ir aiškumo karalystės į tamsos ir neaiškumo karalystę, į purvą ir pelnytą gėdą. Tiesa, beveik visose etinės pakraipos religijose dieviškoji visagalybė apribojama dualistinės mąstysenos elementais.

Formaliai tobuliausią teodicėjos problemos sprendimą pateikia indiškoji „karmos", t.y. vadinamojo sielų persikūnijimo, doktrina. Pasaulis joje laikomas vientisu etinio atpildo kosmosu. Už kaltes ir nuopelnus atlygina likimas būsimajame gyvenime. Siela nugyvens be galo daug gyvenimų, vėl ateidama į šį pasaulį gyvulio ar žmogaus, ar net dievo pavidalu. Etiniai nuopelnai šiame gyvenime gali laiduoti atgimimą danguje, bet tik tam tikrą laiką – kol bus išnaudota nuopelnų sąskaita. Pats žemiškojo gyvenimo baigtinumas yra gerų arba blogų poelgių baigtinumo ankstesniame tos pačios sielos gyvenime pasekmė. Dabartinio gyvenimo kančios, kurios atrodo neteisingos atpildo požiūriu, yra bausmės už nuodėmes ankstesniame gyvenime. Kiekvienas pats susikuria (pačia griežčiausia šio žodžio prasme) savo likimą.

Tikėjimas sielų persikūnijimu susijęs su dažnai pasitaikančiu animistiniu vaizdiniu apie mirusiųjų sielų persikėlimą į gamtos objektus. Jis šį vaizdinį (o kartu – ir kosmosą) racionalizuoja remdamasis grynai etiniais principais. Mums įprastą natūralistinį „priežastingu-

mą" jis pakeičia universaliu atpildo mechanizmu, niekada nepaliekančiu be pasekmių jokio *etiniu* požiūriu reikšmingo poelgio. Dogmatinis šios koncepcijos nuoseklumas pasireiškia tuo, kad čia visiškai nebereikalingas ir net neįsivaizduojamas visagalis dievas, kuris kištųsi į šį mechanizmą: amžinas kosminis procesas vykdo *etinius* tokio dievo uždavinius automatiškai. Ši koncepcija nuosekliai kyla iš aukštesnės už dievus amžinos pasaulio „tvarkos" idėjos, panašiai kaip predestinaciją verčia pripažinti asmeniškai valdančio Dievo transcendentiškumas. Senajame budizme, kur ši idėja rutuliojama nuosekliai, visiškai eliminuojama ir „siela": egzistuoja tik atskiri reikšmingi karmos mechanizmui geri ir blogi *veiksmai*, susiję su „aš" iliuzija.

Visi veiksmai savo ruožtu yra kovos už sunaikinti pasmerktą savo egzistenciją, „gyvenimo troškulio" produktas. Ši kova yra beviltiška, nes gyvenimas visada yra laikinas jau vien dėl to, kad jis turi apibrėžtą formą. Iš „gyvenimo troškulio" kyla ir anapusinio gyvenimo viltys, ir prisirišimas prie šio gyvenimo malonumų. Kol šis troškulys egzistuoja, jis kaip nuolatinis individuacijos pagrindas iš savęs kuria gyvenimą ir atgimimą. „Nuodėmės", griežtai kalbant, nėra. Yra tik nusižengimai savo paties gerai suprastam interesui ištrūkti iš šio begalinio „rato" arba bent jau išvengti dar didesnių kančių kitame gyvenime. Etiško elgesio prasmė gali būti tik arba atgimimo šansų pagerinimas (keliant sau kuklų uždavinį), arba atgimimo išvengimas (jeigu siekiama išvengti beprasmės kovos už būvį).

Pasaulio suskaidymas į du principus čia turi kitokį pavidalą nei etinėje dualistinėje apvaizdos religijoje, kur šventa ir visagalė Dievo didybė priešpriešinama visos kūrinijos etiniam silpnumui. Jis skiriasi ir nuo

spiritualistinio dualizmo, kur visas pasaulio vyksmas padalijamas į šviesą ir tamsą, į aiškią bei tyrą dvasią ir į tamsią bei teršiančią materiją. Sielų persikūnijimo doktrinos dualizmas yra ontologinis. Jis priešpriešina laikiną pasaulio vyksmą bei veiksmus ir nekintamą, pastovią amžinosios tvarkos būtį bei jai tapačią nejudančią, miegu be sapnų miegančią dievybę. Šią išvadą tikrąja prasme iš metempsichozės doktrinos padarė vien budizmas. Tai yra pats radikaliausias teodicėjos problemos sprendimas, tačiau būtent dėl to jis tiek pat menkai tepatenkina etinius reikalavimus dievui, kaip ir tikėjimas predestinacija.

9

IŠGANYMAS IR ATGIMIMAS

Tik nedaugelis išganymo religijų nuosekliai išplėtojo vieną ar kitą iš minėtųjų dievo santykio su pasauliu ir žmogumi problemos sprendimo grynųjų tipų, o kur tai buvo padaryta, truko neilgai. Dauguma išganymo religijų suderino skirtingas mąstymo formas, nes jos veikė viena kitą ir turėjo atsižvelgti į įvairius sekėjų intelektualinius poreikius. Jos viena nuo kitos skiriasi artumo vienam ar kitam grynajam tipui laipsniu.

Skirtingos dievo ir nuodėmės idėjų sampratos yra labai glaudžiai susijusios su „išganymo" siekiu, kuris gali būti pačių skirtingiausių atspalvių priklausomai nuo to, „nuo ko" *(wovon)* ir „dėl ko" *(wozu)* norima būti išganytam. Ne kiekviena racionali religinė etika yra išganymo etika. Konfucianizmas yra „religinė" etika, bet išganymo poreikis jam visai nežinomas. Budizmas, atvirkščiai, yra vien išganymo doktrina, tačiau jame nėra dievo. Daugelyje kitų religijų „išganymas" yra tik nedidelių grupelių rūpestis, dažnai – slaptas kultas. Ir atliekant religinius veiksmus, kurie laikomi „šventais" specifine šio žodžio prasme ir vienintele veiksminga priemone tam tikroms sakralinėms gėrybėms įgyti, „išganymą" mums įprasta prasme labai dažnai pakeičia patys paprasčiausi utilitariniai lūkesčiai.

Ritualiniu požiūriu nesusiteršę Eleusino misterijų dalyviai, pantomima ir muzika garbinantys didžiąsias chtonines dievybes, valdančias mirusiųjų karalystę bei lemiančias derlių, visų pirma tikėjosi *turto*. Jie taip pat siekė pagerinti savo anapusinį likimą, tačiau tą pagerinimą laikė ritualinio uolumo pasekme, nepuoselėdami jokių atpildo idėjų.

Shujing[154] vertybių lentelėje turtas, kaip ir ilgas gyvenimas, yra didžiausia gėrybė. Kinų imperatoriaus valdiniai tiki, kad tos gėrybės įgijimas priklauso nuo to, ar jie teisingai atlieka oficialaus kulto apeigas, taip pat nuo to, ar jie patys vykdo savo religines priedermes. Tačiau jie visai neturi kokių nors anapusinio gyvenimo ar atpildo vilčių. Nors Zaratustra ir dalija gausius pažadus dėl anapusinio gyvenimo, iš savo dievo malonės jis visų pirma laukia *turto* sau ir savo šalininkams. Budizmas garbingą ilgą gyvenimą ir *turtą* skelbia esant atlyginimu pasauliečiams už jų dorą. Tai būdinga visoms indų religinės etikos doktrinoms, skirtoms pasauliečiams. *Turtu* Dievas palaimina ir pamaldžius žydus.

Tačiau *turtas* – jeigu jis racionalus ir legaliai įgytas – yra ir vienas iš simptomų malonės būklei „pasitikrinti". Taip jį interpretuoja asketinės protestantizmo kryptys (kalvinistai, baptistai, menonitai, kvakeriai, pietistai reformatai, metodistai). Žinoma, šiais atvejais mes jau turime reikalą su požiūriu, labai ryžtingai neigiančiu, kad turtas (ir kokios nors kitos šio pasaulio gėrybės) yra „religinis tikslas". Tačiau praktiškai nėra aiškios ribos tarp šio požiūrio ir jo alternatyvų. Pažadų išvaduoti nuo priespaudos ir kančios, kuriuos skelbia parijų tautų (visų pirma žydų) religijos, taip pat Zaratustros ir Mahometo pažadų neįmanoma griežtai at-

skirti nuo šių religijų išganymo koncepcijų – ar tai būtų socialinio prestižo ir valdžios visame pasaulyje pažadas, skirtas ankstyvojo islamo šalininkui kaip atpildas už šventąjį karą prieš visus klaidatikius, ar specifinio religinio prestižo pažadas, Dievo duotas izraelitams. Ypač žydams jų Dievas yra išganytojas visų pirma todėl, kad jis juos išvadavo iš Egipto vergijos, o ateityje išlaisvins iš geto.

Tokius ekonominius ir politinius pažadus visų pirma papildo pažadas išvaduoti nuo piktų demonų baimės ir apskritai nuo piktų burtų, kurie neva sukelia daugumą gyvenimo blogybių. Vienas svarbiausių ir veiksmingiausių Kristaus pažadų ankstyvosios krikščionybės laikais buvo pažadas savo dvasios jėga palaužti demonų galią ir išvaduoti savo sekėjus iš jų valdžios. O jau atėjusi arba tuoj ateisianti Dievo karalystė, kurią žadėjo Jėzus Nazarietis, buvo palaimos karalystė žemėje, kur nėra kitų žmonių abejingumo, baimės ir skurdo. Dangus ir pragaras atsirado tik vėliau. Mat visoms šio pasaulio eschatologijoms yra būdinga natūrali tendencija virsti anapusinio gyvenimo viltimi, kai tik antrasis atėjimas vėluoja. Tokiu atveju pabrėžiama, kad tie, kas gyvena dabar ir nebesulauks to atėjimo šiame gyvenime, išgyvens jį po mirties prisikėlę iš mirusiųjų.

Specifinis „anapusinio" išganymo turinys gali reikšti arba visų pirma laisvę nuo fizinių, dvasinių, socialinių žemiškosios būties kančių, arba visų pirma išsivadavimą nuo beprasmės gyvenimo kaip tokio nerimasties ir jo laikinumo, arba visų pirma atsikratymą neišvengiamo asmeninio netobulumo, kuris gali būti suprantamas kaip nuolatinis suterštumas, stiprus polinkis į

nuodėmę arba (dvasiškiau) kaip nugrimzdimas į žemiškojo nežinojimo tamsą.

Kad ir koks būtų išganymo troškimas, jis mums yra svarbus tiek, kiek daro įtaką *praktiniam elgesiui* gyvenime. Tokia pozityvi ir šiapusė kryptis jam labiausiai yra būdinga ten, kur jis sukuria tam tikros pagrindinės prasmės arba pozityvaus tikslo vienijamą, specifiškai religijos determinuotą *„gyvenimo būdą"* *(Lebensführung)*, taigi tuo atveju, kai dėl religinių motyvų susisteminama praktinė veikla, orientuojant ją į vieningas vertybes. Šio gyvenimo būdo tikslas ir prasmė gali būti siejami grynai su anapusiniu gyvenimu arba bent jau iš dalies – su šiuo. Šiuo atžvilgiu labai skiriasi ir atskiros religijos, ir atskiri jų šalininkai, o tų skirtumų išraiška yra tam tikros tipiškos jų savybės. Žinoma, įtaka, kurią religinio gyvenimo būdo susisteminimas daro ekonominiam elgesiui, nėra neribota. O religiniai motyvai, ypač išganymo viltis, visai *nebūtinai* daro poveikį gyvenimo būdui, ypač ekonominiam, tačiau gali tai daryti, ir labai smarkiai.

Išganymo viltis reikšmingiausių pasekmių gyvenimo būdui turi tuo atveju, jeigu išganymas laikomas *vidiniu* procesu, kurio šešėlis krinta jau ant šio gyvenimo arba kuris netgi visas vyksta šiapus. Taigi tuo atveju, kai arba jis pats yra laikomas „sanktifikacija" *(Heiligung)*, arba kai jis yra išganymo pasekmė ar prielaida. Sanktifikacijos procesas gali būti arba laipsniško apsivalymo procesas, arba staiga įvykstantis atsivertimas *(metanoia)*, atgimimas.

Pati atgimimo idėja yra labai sena. Klasikinį pavidalą ji yra įgijusi maginiame tikėjime dvasiomis. Maginės charizmos prielaida beveik visada yra atgimimas. Kai burtininkai ugdo burtininkus ir karo didvyris,

o didvyriai renkasi ypatingą gyvenimo būdą, jie siekia atgimti ir įgyti ypatingą maginę jėgą. To auklėjimo dalis yra „pasitraukimas" per ekstazę ir naujos „sielos" įgijimas. Dėl to dažnai pakeičiamas ir vardas, – taip daroma ir dabar įšventinant vienuolius. „Atgimimas" iš pradžių yra būdingas vien profesionaliam burtininkui kaip burtų ar herojinės charizmos prielaida. Nuosekliausiose „išganymo religijose" jis tampa *dvasios* kokybe *(Gesinnungsqualität)*, kurią atskiras individas turi įgyti ir įrodyti ją turįs savo gyvenimo būdu.

10

IŠGANYMO KELIAI IR JŲ ĮTAKA GYVENIMO BŪDUI

Religijos įtaka gyvenimo būdui, o ypač atgimimo prielaidoms, labai įvairuoja priklausomai nuo išganymo *kelio* ir nuo siekiamų sakralinių gėrybių psichinės kokybės (viena ir kita yra glaudžiai susiję).

I. Išganymas gali būti paties individo pastangų vaisius, pasiekiamas be jokių antžemiškų jėgų pagalbos, kaip, pavyzdžiui, senajame budizme. Šiuo atveju išganymas gali būti pasiektas trimis būdais.

1. Grynai *ritualiniais* kulto veiksmais ir ceremonijomis, atliekamomis ir pamaldų metu, ir kasdienybėje. Grynasis *ritualizmas* savo poveikiu *gyvenimo būdui* nesiskiria nuo burtų, o kartais šiuo atžvilgiu netgi atsilieka nuo maginio religingumo. Kai kuriais atvejais maginis religingumas gali turėti apibrėžtą ir gana nuodugnią atgimimo metodiką. Ją dažnai sukuria ir ritualizmas, tačiau ne visada. Išganymo religija gali susisteminti atskirus grynai formalius ritualinius veiksmus ir taip sukurti tam tikrą specifinę „pamaldumo" *(Andacht)* nuotaiką, su kuria atliekami ritualai, simbolizuojantys dievybę. Ta nuotaika šiuo atveju ir yra išganinga sakralinė gėrybė. Vos tik ji išnyksta, lieka vien formalus maginis ritualizmas. Taip nuolatos ir atsitikdavo vyks-

tant pamaldaus religingumo *(Andachtsreligiosität)* rutinizacijai.

Ritualistinio pamaldaus religingumo pasekmės gali būti labai įvairios. Visa aprėpianti ritualinė pamaldaus hinduisto gyvenimo reglamentacija, europiečio vaizdinius visiškai pranokstantys reikalavimai, kuriems hinduistas diena iš dienos turi paklusti, padarytų pavyzdingai pamaldų pasaulietinį gyvenimą visiškai nesuderinamą su intensyvia ūkine veikla, jeigu tų reikalavimų būtų tikrai tiksliai laikomasi. Tiktai pasiturintis žmogus, kuriam nereikia intensyviai dirbti, galėtų visų šių ritualų laikytis.

Tačiau dar didesnę reikšmę, palyginti su ką tik aptarta ritualizmo pasekme, kurios vis dėlto galima išvengti, turi tokia aplinkybė: ritualinis išganymas akcentuoja pamaldumo akimirkos emocinį turinį, laikomą išganymo garantija. Tai ypač būdinga tiems atvejams, kai pasauliečio vaidmuo apsiriboja stebėjimu arba kai jis dalyvauja, tačiau vien paprastomis arba iš esmės receptyviomis manipuliacijomis, o ritualinė nuotaika yra sublimuojama į jausmingą maldingumą. Visais šiais atvejais siekiama sukelti tam tikrą vidinę *būseną,* kuri pačia savo prigimtimi yra *laikina.* Dėl tam tikro „atsakomybės nebuvimo", kuriuo išsiskiria, pavyzdžiui, mišių klausymas ar mistinio mimo stebėjimas, ši būsena pasibaigus ceremonijai veiklai dažnai daro ne didesnę įtaką, negu didžiausias teatro publikos susijaudinimas žiūrint gražią ir dvasią keliančią pjesę – jos kasdienei etikai. Išganymui per misterijas visada būdingas šis nestabilumas. Jis reiškiasi kaip proginio pamaldumo *ex opere operato*[155] pasekmė. Nėra vidinių motyvų *pasitikrinimui,* kuris galėtų laiduoti „atgimimą".

Ten, kur ritualų sukurtą proginį pamaldumą bandoma suintensyvinti iki nuolatinio pamaldumo bei išsaugoti ir kasdienybėje, šis pamaldumas greičiausiai įgyja mistinį pobūdį, kurį lemia siekimas maldos metu patirti tam tikrą *būseną*. Tačiau polinkis į mistiką yra individuali charizma. Neatsitiktinai būtent mistinės išganymo pranašystės (indų ir kitos rytietiškos) tapusios rutina greitai vėl virsdavo grynuoju ritualizmu. Sielos *habitus*[156], kuris yra galutinis ritualizmo tikslas, tiesiog *atitraukia* nuo *racionalios veiklos*, – tai, mūsų požiūriu, yra svarbiausia. Toks yra beveik visų misterinių kultų poveikis. Jų tipiška prasmė yra „sakramentinės malonės" teikimas – išvadavimas nuo kaltės, pasiekiamas sakralinėmis manipuliacijomis, taigi tokiu procesu, kuris turi bendrą visai magijai bruožą išsiskirti iš kasdienio gyvenimo nedarant jam jokio poveikio.

Žinoma, „sakramentas" gali veikti visiškai kitaip, jeigu jo teikimas remiasi prielaida, kad jis suteikia išganymą tik tiems, kurie etiniu požiūriu apsivalė prieš Dievą, o visiems kitiems neša pražūtį. Iki pat naujausiųjų laikų buvo plačiai paplitęs šiurpinantis baimės jausmas prieš priimant komuniją: „kas netiki ir vis dėlto suvalgo, tas valgydamas ir gerdamas pats save pasmerkia". Ten, kur nebuvo nuodėmes atleidžiančios instancijos (pavyzdžiui, asketinio protestantizmo atveju), dažnas komunijos priėmimas, kuris dėl to buvo svarbus pamaldumo požymis, tikrai galėjo daryti didelę įtaką kasdieniam elgesiui.

Su tuo buvo glaudžiai susijęs reikalavimas atlikti *išpažintį* prieš priimant sakramentą, kurį kelia visos krikščioniškos konfesijos. Tačiau šios institucijos atveju viskas priklauso nuo to, kokios būsenos religija rei-

kalauja iš tikinčiojo, kad jis galėtų su nauda sau priimti sakramentą. Beveik visi antikiniai ir dauguma nekrikščioniškų misterinių kultų reikalavo vien ritualinio nesuteršumo. Be to, atskirais atvejais teisė priimti sakramentą būdavo prarandama dėl sunkios kraujo kaltės arba dėl tam tikrų ypatingų nuodėmių. Tad šioms misterijoms išpažinties reikalavimas daugeliu atvejų nebūdingas. Tačiau ten, kur ritualinio nesuteršumo reikalavimas yra racionalizuojamas reikalaujant, kad siela nebūtų susitepusi nuodėmėmis, ritualo poveikio kasdieniam gyvenimui mastas ir būdas visiškai priklauso nuo kontrolės formos, o ten, kur egzistuoja išpažintis, – nuo jos pobūdžio, kuris gali būti labai skirtingas. Šiaip ar taip, ritualas tokiais atvejais tampa praktiškai vien instrumentu daryti įtaką neritualinei veiklai. Ši veikla tampa vieninteliu dalyku, nuo kurio priklauso išganymas. Tokiu svarbiu, kad būtent tais atvejais, kai visiškai nuvertinamas maginis sakramento pobūdis ir nėra visiškai jokios kontrolės per išpažintį (ir viena, ir kita būdinga puritonams), sakramentas vis dėlto, o kartais – būtent dėl to gali daryti etinį poveikį kasdieniam elgesiui.

Kitu, netiesioginiu būdu ritualinis religingumas gali daryti etinį poveikį ten, kur ritualinių priesakų vykdymas iš pasauliečio reikalauja *aktyvios* ritualinės veiklos (arba neatlikti tam tikrų veiksmų), o formalistinis ritualo aspektas yra taip susistemintas visa aprėpiančio „įstatymo“, kad jo neįmanoma išmanyti be specialaus *mokyklinio išsilavinimo.* Taip buvo judaizmo atveju. Knyginis žydų Įstatymo moksliškumas lėmė, kad žydai jau senovėje (kaip nurodo Filonas), skirtingai nuo kitų tautų, nuo pat ankstyvos jaunystės buvo nuolatos intelektualiai lavinami mokyklose, panašiose į mūsų

pradines mokyklas, ugdomas jų sisteminis kazuistinis mąstymas. Dėl to ir naujaisiais laikais, pavyzdžiui, Rytų Europoje žydai buvo vieninteliai gyventojai, gavę sistemingą pradinį išsilavinimą. Todėl dievoti žydai jau senovėje neišmanančius Įstatymo (*amhaarez*[157]) tapatino su bedieviais. Žinoma, toks kazuistinis intelekto išlavinimas gali turėti pasekmių ir kasdienybėje. Tuo labiau, jeigu religinio įstatymo turinį sudaro ne grynai ritualinės kulto pareigos (kaip iš esmės yra indų teisėje), bet ir sisteminga kasdienės etikos reglamentacija. Tačiau tokiu atveju išganymą teikia jau kitokio pobūdžio, o ne kultiniai veiksmai, tarp jų – socialiniai pasiekimai (*soziale Leistungen*).

2. *Socialiniai pasiekimai.* Jie gali būti labai skirtingo pobūdžio. Pavyzdžiui, karo dievai dažnai priima į savo rojų vien mūšyje kritusius karius ar kitaip teikia jiems pirmenybę. Brahmanų etika karaliui tiesiai patarė ieškoti mirties mūšyje, išvydus savo sūnaus sūnų. Kita vertus, tai gali būti „artimo meilės" darbai. Šiaip ar taip, nuopelnus galima susisteminti, ir būtent tai nuolatos būdavo pranašų funkcija.

„Gerų darbų" etiką galima susisteminti dviem skirtingais būdais. Dori ir nedori poelgiai gali būti vertinami pavieniui ir įskaičiuojami į išganymo laukiančiojo sąskaitą arba išskaičiuojami iš jos. Atskiras asmuo kaip veiklos subjektas šiuo atveju nepasižymi tvirtomis etinėmis normomis. Priklausomai nuo išorinės ir vidinės situacijos jis yra tai labiau, tai mažiau atsparus pagundoms, o jo religinis likimas priklauso nuo jo gerų ir blogų darbų santykio.

Šis požiūris aiškiai išreikštas zaratustrizme, seniausiose paties jo įkūrėjo gatose. Jose mirusiųjų teisėjas tiksliai pasveria kaltę bei nuopelnus, pelnytus atskirais

veiksmais, ir priklausomai nuo balanso kiekvienam skiria jo religinį likimą. Dar nuosekliau šis požiūris išplaukia iš indiškosios karmos doktrinos: etiniame pasaulio mechanizme niekada nedingsta joks atskiras geras ar blogas veiksmas. Kiekvienas jų neišvengiamai ir grynai mechaniškai turi turėti pasekmių arba šiame gyvenime, arba būsimajame (po atgimimo). Balansinės apskaitos principas iš esmės liko populiarus ir judaistinėje atskiro asmens santykio su Dievu sampratoje. Pagaliau šis požiūris artimas Romos katalikybei ir Rytų bažnyčioms (bent jau jų praktikai). Juk *intentio*[158], kuriai katalikiškoji nuodėmės teorija teikia lemiamą reikšmę vertindama veiklą etiniu požiūriu, yra ne viena vieninga asmenybės savybė, kurią atspindi veiksmas, bet nuomonė *(Meinung)* apie atskirą konkretų veiksmą, nusakoma romėnų teisės terminais *bona fides, mala fides, culpa, dolus*[159]. Ten, kur šio požiūrio nuosekliai laikomasi, atsisakoma reikalavimo „atgimti" griežtąja įsitikinimų etikos *(gesinnungsethisch)* prasme. Gyvenimo būdas lieka etiniu požiūriu nemetodiška atskirų veiksmų seka.

Antruoju būdu „gerų darbų" etika susisteminama, kai atskiras poelgis laikomas tik visos etinės asmenybės simptomu arba išraiška. Kaip žinoma, rigoristiškai nusiteikę spartiečiai nepripažino reabilituotu mūšyje kritusio savo draugo, kuris ieškojo mirties, kad išpirktų savo ankstesnį bailumą (taigi, kad „apsivalytų"), nes jis buvo drąsus „dėl tam tikrų motyvų", o ne „dėl savo prigimties" (kaip mes dabar pasakytume). Religijoje tai reiškia, kad formalią sanktifikaciją pavieniais išoriniais darbais ir čia pakeičia visos asmenybės *(persönlichen Gesamthabitus)* vertė (pateiktame pavyzdyje – herojiškos sielos vertė). Panašiai yra su visais socialiniais

pasiekimais, kad ir kokie jie būtų. Jei tai yra „artimo meilės" darbai, jų susisteminimas iš atskiro asmens reikalauja, kad jis turėtų „gerumo" charizmą.

Visais atvejais atskiro poelgio pobūdis yra svarbus tik tada, jeigu jis yra „simptomiškas", o jeigu jis yra „atsitiktinumo" produktas, – ne. Taigi įsitikinimų etika gali būti net pakantesnė atskiriems nusižengimams, kai ji yra maksimaliai susisteminta ir kelia didelius reikalavimus bendram lygiui. Tačiau ji toli gražu ne visada tokia yra, daugeliu atvejų ji yra specifinė etinio rigorizmo forma. Religine prasme pozityviai vertinamas visuminis asmens *habitus* gali būti interpretuojamas dviem būdais. Pirma, jis gali būti laikomas grynai Dievo malonės dovana, pasireiškiančia bendra orientacija į religinius reikalavimus – vieningu *metodiškai* orientuotu gyvenimo būdu. Antra, atvirkščiai, gali būti manoma, kad jį galima įgyti „pratinantis" daryti gera. Žinoma, ir šios pratybos gali vykti tik racionaliai metodiškai orientuojant visą gyvenseną, o ne atliekant atskirus, tarpusavyje nesusijusius veiksmus. Praktinis rezultatas abiem atvejais yra labai panašus. Kartu socialinė-etinė veiklos kokybė visiškai atsiduria antroje vietoje. Viskas priklauso nuo religinių pastangų, kurių objektas yra paties veikėjo asmenybė. Tokiu atveju jis eina trečiuoju išganymo keliu.

3. *Tobulėjimas (Selbstvervollkommnung).* Šiuo atveju religiniai socialiai orientuoti geri darbai yra tik tobulėjimo kaip „sanktifikacijos metodikos" *(Heilsmethodik)* priemonė. Tokia metodika yra žinoma ne vien etiniam religingumui. Priešingai, ji yra labai susisteminta ir vaidina labai reikšmingą vaidmenį žadindama žmogų tam charizmatiniam atgimimui, kuris reiškia maginių galių įgijimą; animistinėje interpretacijoje tai reiškia naujos

sielos inkarnaciją tame pačiame asmenyje arba pasitraukimą į dvasių karalystę, arba tai, kad žmogų apsėdo labai stiprus demonas. Ir šiais atvejais tobulėjimas reiškia galimybę įgyti antžmogiškų galių. Čia nesiekiama „anapusinio" tikslo, tačiau sugebėjimas patirti ekstazę yra panaudojamas patiems įvairiausiems tikslams: karo herojus taip pat turi atgimti įgydamas naują sielą, kad atliktų antžmogiškus žygdarbius. Pilnametystės ceremonijos, vyro insignijų suteikimas (Kinijoje ir Indijoje, kur aukštesniųjų kastų atstovai, kaip žinoma, yra vadinami dukart gimusiais), priėmimas į fratrijos religinę bendriją, šaukimas į kariuomenę iš pradžių reiškė „atgimimą" („herojumi" ar „magu"), ir tos prasmės likučiai išlieka ligi šiol. Visi šie aktai iš pradžių buvo susiję su veiksmais, kurie sukelia arba simbolizuoja *ekstazę* ir turi tikslą išbandyti ar pažadinti atitinkamus sugebėjimus.

Ekstazė, kuri mus čia domina vien kaip „išganymo" ar „susidievinimo" priemonė, gali būti arba trumpalaikis priepuolis ir apsėdimas, arba nuolatinis religinis *habitus* didesnio gyvenimo intensyvumo arba atsiribojimo nuo gyvenimo prasme. Ji gali būti arba labiau kontempliatyvi, arba aktyviai sau sukeliama. Žinoma, ūmi ekstazė buvo sužadinama ne planingos sanktifikacijos metodikos priemonėmis. Tam dažniausiai buvo naudojamos priemonės, tinkamos visiems natūraliems stabdžiams įveikti, – sukelti ūmiam toksiniam (nuo alkoholio, tabako arba kitų nuodų), muzikiniam arba erotiniam svaiguliui. Arba visos trys priemonės kartu – *orgija*. Kitais atvejais būdavo provokuojami isterijos arba epilepsijos priepuoliai į juos linkusiems žmonėms, kurie savo ruožtu sukeldavo orgines kitų žmonių būsenas. Šios ūmios intensyvios ekstazės yra

laikinos ir kaip tikslas, ir pačia savo prigimtimi. Kasdieniame *habitus* jos palieka mažai pozityvių pėdsakų. Be to, jos neturi „prasminio" turinio, kuris būdingas profetiniam religingumui.

Silpnesnės *euforijos* formos, kurios gali būti išgyvenamos arba svajingai (mistiškai) – kaip „nušvitimas", arba aktyviai (etiškai) – kaip atsivertimas, atrodo, patikimiau laiduoja charizmatinės būsenos *pastovumą*. Šios euforijos formos yra palankios prasmingam santykiui su „pasauliu" ir savo kokybe atitinka pranašų skelbiamus „amžinos" tvarkos arba etinio dievo vertinimus. Kaip mes matėme, jau magijoje charizmatinėms savybėms pažadinti pasitelkiama ne vien orgija, bet ir sisteminga sanktifikacijos metodika. Juk profesionaliam burtininkui ar profesionaliam kariui reikia ne vien ūmios ekstazės, bet ir nuolatinio charizmatinio *habitus*.

Etinio išganymo pranašams ne tik nereikia orginio svaigulio, – jis tiesiog pastoja kelią tam sistemingam etiškam gyvenimo būdui, kurio jie reikalauja. Būtent prieš jį, prieš ekstatinį somos aukojimo kultą, kai žeminami žmonės ir kankinami gyvuliai, yra nukreiptas rūstus etinis Zaratustros racionalizmas. Prieš jį stoja ir Mozė, užsipuldamas šokio orgiją, taip pat dauguma etinių racionalių religijų įkūrėjų ir pranašų, pasisakančių prieš „paleistuvystę", t.y. prieš orginę šventyklų prostituciją. Vykstant racionalizacijai, sanktifikacijos metodikos tikslu vis labiau tampa orgijos metu išgyvenamo intensyvaus svaigulio pakeitimas pastoviu ir visų pirma *sąmoningu habitus*. Šios raidos eigą lemia ir „dievybės" sampratos pobūdis. Žinoma, sanktifikacijos metodika iš pradžių yra skirta tam pačiam aukščiausiam tikslui, kuriam intensyviai pasitelkiama ir orgija. Tas tikslas yra juslėmis nesuvokiamų esybių, o

šiuo atveju – Dievo – inkarnacija žmoguje: *susidievinimas*. Tik dabar ta inkarnacija turi tapti, kiek tai įmanoma, nuolatiniu *habitus*. Taigi sanktifikacijos metodika yra skirta tam, kad žmogus *turėtų* dievybę šiame pasaulyje.

Tačiau ten, kur kūriniams yra priešpriešinamas visagalis transcendentinis Dievas, sanktifikacijos metodikos tikslas gali būti *ne* taip suprantamas susidievinimas, bet tokio Dievo reikalaujamų religinių savybių įgijimas. Tokiu atveju sanktifikacijos metodika yra orientuota į anapus ir etiškai, ja siekiama ne „turėti" dievą – tai yra neįmanoma, – bet arba 1) būti Dievo įrankiu, arba 2) būti jo pripildytam. Akivaizdu, kad antrasis *habitus* yra artimesnis susidievinimo idėjai už pirmąjį. Kaip dar bus paaiškinta, šis skirtumas turi svarbių pasekmių pačios sanktifikacijos metodikos pobūdžiui. Tačiau pirma reikia nurodyti svarbias abu šiuos atvejus siejančias bendrybes. Abiem atvejais paprastas žmogus, kad supanašėtų su Dievu, turi atsikratyti visko, kas nėra dieviška. O tai, kas nėra dieviška, visų pirma yra žmogaus kūno kasdienis *habitus (Alltagshabitus)* ir kasdienis pasaulis savo gamtiniu pavidalu.

Šiuo klausimu soteriologinė sanktifikacijos metodika tiesiogiai siejasi su magine, kurios metodus ji tik racionalizuoja, pritaikydama juos prie savo kitoniškos antžmogiškojo prado prigimties bei religinio sakralinių gėrybių turėjimo prasmės sampratos. Patyrimas mokė, kad isteriją sukeliantis kūno „marinimas" gali atimti jautrumą iš tam tikrų tam tinkamų žmonių kūnų bei juos kataleptiškai sustingdyti, taip pat suteikti jiems galią daryti tai, ko niekada nepajėgtų normali inervacija. Patyrimas taip pat mokė, kad būtent esant tokios būsenos ypač lengvai įvyksta visokie vizionie-

riški ir pneumatiniai reiškiniai. Vieni kalba nesuprantamomis kalbomis, turi hipnozės ar kitokią sugestijos galią, kiti patiria mistinį nušvitimą ir etinį atsivertimą, jaučia savo kūniškumą bei stiprų skausmą dėl nuodėmės, taip pat džiugų artumo Dievui jausmą. Visos šios būsenos kartais labai greitai viena kitą keičia, o kai žmogus grynai „gamtiškai" atsiduoda kūno funkcijoms ir poreikiams arba nuo šių būsenų atitraukiantiems kasdieniams interesams, vėl visai išnyksta. Ten, kur vyrauja išganymo siekis, iš tos patirties visur buvo padarytos išvados, kaip reikia traktuoti gamtinį kūniškumą ir socialinę bei ekonominę kasdienybę.

Beveik visos pačios rafinuočiausios soteriologinės sanktifikacijos metodikos priemonės yra indiškos kilmės. Nekelia abejonių tai, kad jos ten radosi iš magінės prievartos dvasioms metodikos. Pačioje Indijoje šioms priemonėms buvo būdinga stiprėjanti tendencija tapti susidievinimo metodika. Jos ten niekada visiškai neprarado šio pobūdžio. Susidievinimo tendencija dominuoja pradedant ekstatiniu somos kultu senoviniais vedų laikais bei rafinuotais intelektualų ekstazės metodais ir baigiant pačia populiariausia hinduistine religija – Krišnos kultu, kuriame dar ir šiandien šiurkščia arba subtilia forma tebedominuoja erotinė orgija (reali arba įsivaizduojama, įvykstanti vaizduotėje kulto apeigų metu). Sufizmas perkėlė į islamą ir sublimuotą intelektualų ekstazę, ir dervišų orgiją (tegul ir sušvelninta forma). Indai ir dabar tebėra jos tipiški skleidėjai *(Träger)* iki pat Bosnijos (kaip prieš kelis mėnesius pranešė Dr. Franks[160]).

Abi didžiausios religinio racionalizmo jėgos istorijoje – Romos bažnyčia Vakaruose ir konfucianizmas Kinijoje – savo srityse nuosekliai slopino šio tipo eks-

tazę arba ją sublimavo pusiau erotinės bernardinų mistikos, Marijos kulto, Kontrreformacijos laikų kvietizmo arba Zinzendorfo[161] emocinio pietizmo pavidalu. Neigiamas hinduizmo bei dervišų religingumo poveikis kasdienio gyvenimo metodikos sukūrimui akivaizdžiai parodo specifinį nekasdienišką visų orginių, o ypač visų erotinių kultų pobūdį. Jie arba neturi jokios įtakos kasdienei veiklai, arba veikia ją visai ne didėjančios racionalizacijos ir sisteminimo kryptimi.

Tačiau religijos teikiamų sakralinių gėrybių įgijimo sisteminimas ir racionalizacija vyko kaip tik šio prieštaravimo tarp kasdienio ir nekasdienio religinio *habitus* pašalinimo linkme. Visų vidinių būsenų, kurias galėjo sukelti sanktifikacijos metodika, neįmanoma netgi išvardyti. Galų gale iš šios įvairovės išsilukšteno keletas pagrindinių galimybių. Tam tikros galimybės atsidūrė tarp jų todėl, kad jos buvo ne vien nekasdieniškos sielos ir kūno būsenos, bet ir, kaip atrodė, *patikimai* ir nuolatos teikė vieną specifinę religinę sakralinę gėrybę: *tikrumą dėl malonės (Gnadengewissheit; certitudo salutis, perseverantia gratiae).* Tas tikrumas galėjo būti arba labiau mistinis, arba labiau aktyvus etinis, – apie tai tuoj kalbėsime. Tačiau, šiaip ar taip, jis reiškė, kad *sąmoningai* turimas pastovus, vieningas *gyvenimo būdo* pagrindas. Tam, kad būtų palaikomas šio religinių gėrybių turėjimo *įsisąmoninimas,* orgiją ir iracionalias (vien dirginančias ir keliančias emocijas) kūno marinimo priemones iš pradžių pakeičia planingas kūno funkcijų slopinimas: badavimas, lytinis susilaikymas, kvėpavimo dažnumo reguliavimas ir pan. Toliau eina sielos ir mąstymo lavinimas, siekiant nukreipti sielą vien į svarbius religinius dalykus: indų jogos technika, nuolatinis šventųjų skiemenų („*om*“[162]) kartojimas, meditacija apie

apskritimus ir kitas figūras, pratybos, kurios planingai „ištuština" sąmonę, ir pan. Kad religinės gėrybės būtų turimos *ilgą laiką* ir *tolygiai*, sanktifikacijos metodika eina dar toliau ir, atrodytų, tiesiog priešinga kryptimi: pratybos planingai apribojamos tokiomis priemonėmis, kurios garantuoja religinio *habitus* tęstinumą. O tai reiškė visų higienos požiūriu iracionalių priemonių atsisakymą. Panašiai kaip po kiekvieno apsvaigimo (ir po orginės heroizmo ekstazės, ir po erotinių orgijų, ir po šokio svaigulio) neišvengiamai ištikdavo fizinis kolapsas, taip po isteriškos dvasinės pilnatvės ištikdavo psichinis kolapsas – religijos terminais tariant, tai yra tokia būsena, kai jautiesi visiškai apleistas Dievo.

Todėl vienuolių sanktifikacijos metodika buvo plėtojama vis racionaliau, Indijoje tai darė senasis budizmas, o Vakaruose – jėzuitai, istoriškai reikšmingiausias vienuolių ordinas. Šį raidos procesą galima palyginti su tuo, kuris vyko senovės Graikijoje, kai heroizmo ekstazę pakeitė disciplinuotų karo didvyrių ugdymas. Atsvara heroizmo ekstazei buvo nuolatinė vienoda savitvarda *(sophrosyne)*. Ji toleravo vien muzikinės ritmikos priemonėmis sukeltas ekstazės formas ir labai atidžiai „politinio" teisingumo matu tikrino muzikos „etosą"[163]. Tą patį, tik dar nuosekliau darė ir konfucianistinis racionalizmas, kuris leido naudoti vien pentatoniką[164]. Racionali vienuolių sanktifikacijos metodika vis labiau virto fizinės ir psichinės higienos derinimu su tokiu pat metodišku viso mąstymo ir visos veiklos (ir būdo, ir turinio) reguliavimu. Jo tikslas yra visiškas *budrus*, valingas, instinktų netoleruojantis kūno ir sielos procesų *valdymas* bei sisteminga gyvenimo reglamentacija, pajungta religiniam tikslui. Kelias į šį tikslą ir konkretesnis šio tikslo turinys patys savaime

nėra vienareikšmiai, o nuoseklumas, su kuriuo ši metodika yra įgyvendinama, irgi labai nevienodas.

Nepriklausomai nuo to, koks yra sistemingos sanktifikacijos *metodikos* tikslas ir jos įgyvendinimo mastas, kiekvienas tokia metodika paremtas religingumas susiduria su faktu, kad žmonių *religiniai sugebėjimai nėra vienodi*. Panašiai kaip ne kiekvienas turi charizmą sužadinti sau tas būsenas, be kurių neįmanoma atgimti maginiu burtininku, taip ne kiekvienas turi charizmą kasdienybėje nuolatos išlaikyti tą specifinį religinį *habitus*, kuris garantavo nuolatinį tikrumą dėl malonės. Taigi atgimimas atrodė pasiekiamas vien religinių sugebėjimų turinčiai aristokratijai. Todėl savo išganymo metodiškai siekiantys religijos virtuozai visur yra ypatingas tikinčiųjų bendruomenės religinis „luomas", panašiai kaip maginių savybių turintys burtininkai. Tie virtuozai iš tikinčiųjų bendruomenės dažnai išsiskirdavo ir specifiniu kiekvienam luomui būdingu požymiu – ypatinga socialine garbe.

Indijoje visos sakralinės teisės dėmesio centre yra religinis asketas, o indiškosios išganymo religijos yra vienuolių religijos. Ankstyvosios krikščionybės šaltiniuose virtuozai išskiriami iš bendruomenės kaip atskira kategorija. Vėliau jie sudaro vienuolių ordinus, o protestantizme – asketines sektas arba pietistines *ecclesiae*[165]. Žydų *perušim (pharisaioi)* yra sakralinė aristokratija, atsiskyrusi nuo *amhaarez*. Islame yra dervišai, o tarp jų virtuozai – tikrieji sufijai, skopcų sektoje – ezoterinė kastratų bendruomenė. Mes dar nagrinėsime šias svarbias religinės kvalifikacijos skirtumų sociologines pasekmes.

Sanktifikacijos metodika, interpretuojama įsitikinimų etikos prasme, praktiškai visada reiškia tam tikrų

religijos nepaveiktos, pirmykštės žmogaus prigimties troškimų arba afektų įveikimą. Atskiras konkretus atvejis lemia, su kuo labiausiai kovojama: ar su bailumu, ar su brutalumo ir egoizmo afektais, ar su seksualiniu juslumu, ar dar su kuo nors. Tai, kas konkrečiu atveju laikoma didžiausia kliūtimi charizmatiniam *habitus*, priklauso prie svarbiausių atskiros religijos turinio charakteristikų. Tačiau religinė išganymo doktrina, kuri yra metodiška aptartąja prasme, visada yra *virtuozų etika (Virtuosenethik)*. Kaip ir maginė charizma, virtuoziškumas turi būti nuolatos *tikrinamas*. Kaip mes jau nurodėme, religijos virtuozas yra tikras dėl savo sanktifikacijos tik tada, jeigu jis nepaisant visų išbandymų sugeba išsaugoti įsitikinimą, kad yra virtuozas. Tai teisinga ir tuo atveju, kai virtuozas yra pasaulį užkariaujančio ordino brolis (toks buvo Omaro laikų musulmonas), ir kai jis yra atmetančios pasaulį askezės virtuozas (toks yra asketas krikščionis ir ne taip nuosekliai – džainistas). Tai galioja ir pasaulį atmetančios kontempliacijos virtuozui (budistų vienuoliui), pasyvios kankinystės virtuozui (antikos laikų krikščioniui), pasaulietinės profesinės dorybės virtuozui (asketui protestantui), formalaus legalumo virtuozui (žydui fariziejui) arba akosmistinio gerumo virtuozui (šventajam Pranciškui[166]). Ką konkrečiai reiškia tikrumo dėl malonės išbandymas, priklauso nuo religijos sakralinių gėrybių pobūdžio. Tačiau jis visada apima tam tikrų religinių ir etinių normų laikymąsi, taigi bent jau labai didelių nuodėmių išvengimą. Tai tinka ir budistų arhatui[167], ir senovės krikščioniui.

Tas, kas turi religinę kvalifikaciją (ankstyvojoje krikščionybėje – tas, kas yra pakrikštytas), gali ir, vadinasi, privalo išvengti mirtinų nuodėmių. Tai nuodėmės, ku-

rios panaikina religinę kvalifikaciją ir todėl neatleidžiamos, arba jas gali atleisti tik charizmą turintis asmuo, iš naujo suteikiantis religinę charizmą, kuri dėl nuodėmės buvo prarasta. Kai šios virtuozų doktrinos buvo nebeįmanoma laikytis masinės senovės krikščionių bendruomenės praktikoje, montanistai[168] virtuozai nuosekliai laikėsi bent jau vieno reikalavimo: negalima atleisti bailumo nuodėmės. Labai panašios buvo ir islamiškosios karo didvyrių religijos nuostatos: tikėjimo išsižadėjimas be jokių išimčių buvo baudžiamas mirtimi. Kai dėl Decijaus ir Diokleciano[169] persekiojimų dvasininkams, siekusiems išlaikyti bendruomenės narių skaičių, pasidarė nebeįvykdomas ir šis reikalavimas, montanistai atskilo nuo masinės vidutinių krikščionių bažnyčios. Kitais atžvilgiais, kaip jau daug kartų buvo nurodyta, pozityvus pasitikrinimo, taigi ir praktinio elgesio, turinys labai smarkiai skyrėsi priklausomai nuo sakralinės gėrybės, kurios turėjimas garantuoja palaimą, pobūdžio.

Ta gėrybė gali būti ypatinga aktyvios etinės *veiklos* dovana. Veikiantysis yra įsisąmoninęs, kad jo veiksmus nukreipia Dievas, kad jis yra Dievo įrankis. Šį religinės sanktifikacijos metodikos nulemtą požiūrį vadinsime religiniu „*asketiniu*". Visiškai neginčijame, kad šis žodis yra vartojamas bei gali būti vartojamas ir kita, platesne prasme; šių prasmių skirtumas išaiškės vėliau.

Toliau, religijos virtuozai ne vien pajungia prigimtinius troškimus susistemintam gyvenimo būdui, tačiau ir labai radikaliai religiniu *etiniu* požiūriu kritikuoja socialinio bendruomenės gyvenimo ryšius. Šie ryšiai neišvengiamai pasižymi ne herojiškomis, bet utilitarinėmis konvencinėmis dorybėmis. Kritikai nuro-

do, kad „prigimtinė" dorybė pasaulyje ne tik neteikia išganymo, bet ir kelia jam pavojų, atitraukdama nuo tikrai svarbių dalykų. Socialiniai ryšiai, „pasaulis" religine prasme yra pagunda ne vien kaip etiniu požiūriu iracionalių, nuo Dievo visiškai atitraukiančių juslinių džiaugsmų vieta. Dar didesnė pagunda jis yra kaip ta vieta, kur savimi patenkintos religinės vidutinybės pasitenkina bendrų religinių priedermių vykdymu, nesutelkdamos savo pastangų aktyviai išganingai veiklai.

Šis susitelkimas gali reikalauti formaliai atsiskirti nuo „pasaulio": nutraukti socialinius ir psichologinius šeimos saitus, išsižadėti nuosavybės, politinių, ekonominių, meninių, erotinių ir apskritai visų gyvo padaro interesų. Tai yra *pasaulį atmetanti askezė (weltablehnende Askese)*, visus šiuos interesus laikanti pasaulio priėmimu, atitolinančiu nuo Dievo.

Arba, atvirkščiai, šis susitelkimas gali reikalauti įrodyti savo šventus įsitikinimus, Dievo pasirinkto įrankio statusą veikiant pasaulio institucijose *(Ordnungen)* ir prieš jas. Tai yra *pasaulietinė askezė (innerweltliche Askese)*. Pasaulis šiuo atveju tampa religiniam virtuozui paskirta „pareiga". Kartais ta prasme, kad jam keliamas uždavinys pertvarkyti pasaulį pagal asketinius idealus. Tokiu atveju asketas tampa racionaliu, „prigimtine teise" besivadovaujančiu reformatoriumi arba revoliucionieriumi. Pavyzdžiais čia gali būti Cromwellio laikų „šventųjų parlamentas", kvakerių valstybė[170] arba (kitokiu pavidalu) radikalus pietistinių būrelių komunizmas.

Tačiau dėl religinės kvalifikacijos skirtumų toks asketų susibūrimas neišvengiamai virsta atskira aristokratine organizacija jį supančiame vidutinybių pasaulyje (arba, teisingiau sakant, už jo ribų). Kartu tokia

organizacija iš esmės nesiskiria nuo „klasių". Ji, žinoma, gali valdyti pasaulį, tačiau negali pakelti jo „vidutinybės" į savojo virtuoziškumo aukštumas. Visi racionalūs religiniai susivienijimai turi praktiškai patirti šių savaime suprantamų dalykų pasekmes, jeigu jie juos ignoruoja.

Pasaulis, vertinant jį asketiniu požiūriu, lieka *„massa perditionis"*[171]. Taigi vienintelė alternatyva yra nebereikalauti, kad jis patenkintų religinius reikalavimus. Tačiau jeigu pasitikrinimas turi vykti pasaulio *institucijose,* tai pasaulis tampa *uždaviniu,* skirtu patikrinti asketiniams įsitikinimams, – būtent todėl, kad jis neišvengiamai išlieka nuodėmės indu; būtent dėl nuodėmės ir kovos su ja pasaulio institucijose vardan. Pasaulis lieka padariškai niekingas: būtent todėl mėgavimasis jo gėrybėmis trukdo sutelkti pastangas sakralinėms gėrybėms įgyti ir galėtų būti įsitikinimų nešventumo arba atgimimo negalimumo simptomu. Tačiau vis dėlto pasaulis yra Dievo sukurtas, jame pasireiškia (nepaisant viso jo padariškumo) Dievo galia, ir jis yra vienintelė medžiaga, kuria asketas racionaliai etiškai veikdamas turi patikrinti savo religinę charizmą, idant įsitikintų, kad turi Dievo malonę, ir tą įsitikinimą išsaugotų.

Pasaulio institucijos jose veikiančiam asketui kaip aktyvaus pasitikrinimo objektas tampa jo „pašaukimu" *(Beruf),* kurį reikia racionaliai „vykdyti". Taigi draudžiama mėgautis turtu, tačiau *racionaliai* etiškai organizuota, griežtai legali veikla bei jos sėkmė (taigi ir pasipelnymas) yra „pašaukimas": pelnu Dievas palaimina dievoto žmogaus darbą ir parodo, kad ekonominis tokio žmogaus gyvenimo būdas jam patinka.

Draudžiami ir pernelyg stiprūs jausmai kitam žmogui: jie reiškia padaro sudievinimą, kuriuo yra neigiama vienatinė dieviškosios malonės dovanos vertė. Tačiau racionalus ir blaivus bendradarbiavimas pasaulio *racionaliose tikslinėse organizacijose (rationalen Zweckverbände)*, siekiančiose Dievo padarams nustatytų dalykinių tikslų, yra „pašaukimas". Erotika, sudievinanti padarą, yra draudžiama, tačiau „blaivus vaikų darymas" (kaip sakydavo puritonai) santuokoje yra Dievo skirtas pašaukimas. Žmogui draudžiama naudoti prievartą prieš kitą žmogų – ar dėl aistros, ar iš keršto, ar apskritai dėl asmeninių motyvų. Tačiau Dievas nori, kad tikslingai sutvarkytoje valstybėje būtų racionaliai tramdoma ir baudžiama nuodėmė bei nepaklusnumas. Asmeninis pasaulietinis mėgavimasis savo valdžia yra padaro sudievinimas. Tai draudžiama. Tačiau Dievo valią atitinka racionalios įstatymo nustatytos tvarkos valdžia.

„Pasaulietinis asketas" yra racionalistas ir ta prasme, kad jis racionaliai ir sistemingai tvarko savo gyvenimą, ir ta, kad jis atmeta viską, kas pasaulyje ir jo tvarkoje yra etiniu požiūriu iracionalu: ir tai, kas yra susiję su menu, ir tai, kas siejasi su asmeniniais jausmais. Jo svarbiausias tikslas visada yra „budri" metodiška savo gyvenimo kontrolė. Šiam „pasaulietinės askezės" tipui visų pirma priklausė asketinis protestantizmas, kuris vieninteliu religinių kvalifikacijų liudijimu laikė pasitikrinimą pasaulietinėse institucijose. Tiesa, ne visos jo atmainos šiuo atžvilgiu buvo vienodai „nuoseklios".

Specifine sakraline gėrybe, kurios siekia religijos virtuozas, gali būti ne aktyvumas, Dievo valios vykdymo suvokimas, bet tam tikra specifinė *būsena*. Jos aukš-

čiausioji forma yra „mistinis nušvitimas“. Jį taip pat gali pasiekti tik specifiškai kvalifikuota mažuma ir tik sistemingu ypatingos rūšies aktyvumu – „kontempliacija“. Kad ji pasiektų savo tikslą, visi kasdieniai interesai turi būti neutralizuoti. Kaip patyrė kvakeriai, Dievas žmogaus sieloje gali kalbėti tik tada, kai joje nuščiūva viskas, kas yra padariška. Jeigu ne žodžiais, tai iš esmės tam pritaria visa kontempliatyvioji mistika – pradedant Laozi ir Budha ir baigiant Tauleriu[172].

Mistikos pasekmė gali būti absoliutus bėgimas nuo pasaulio *(Weltflucht)*. Šis kontempliatyvus bėgimas nuo pasaulio būdingas senajam budizmui, o tam tikru mastu – beveik visoms Azijos ir Artimųjų Rytų išganymo formoms. Jis atrodo panašus į asketinę pasaulėžiūrą, tačiau turi būti nuo jos griežtai skiriamas. Pasaulį atmetanti askezė *(weltablehnende Askese)* čia vartojama šių žodžių prasme yra visų pirma orientuota į aktyvumą. Vien tam tikro tipo veikla asketui padeda įgyti jo siekiamas savybes, o tos savybės savo ruožtu yra galia veikti iš Dievo malonės. Subjektyvų tikrumą, kad jis pelnė Dievo malonę, jam suteikia suvokimas, kad veikimo galia yra pati svarbiausia jo turima sakralinė gėrybė ir kad jis savo veikla tarnauja Dievui. Jis jaučiasi esąs Dievo karys, nesvarbu, prieš ką ir kokiomis priemonėmis kovotų, o savo priešingumą pasauliui jis išgyvena ne kaip bėgimą, bet kaip vis naujas pergales prieš vis naujas pagundas, su kuriomis jis turi nuolatos aktyviai kovoti. Pasaulį atmetantį asketą išskiria bent jau subjektyvi negatyvi *kovos* su „pasauliu“ nuostata. Todėl šiuo atveju tikslingiau kalbėti apie „pasaulio *atmetimą*“, o ne „*bėgimą* nuo pasaulio“, kuris būdingas į kontempliaciją linkusiam mistikui.

Kontempliacija yra visų pirma „ramybės" dievybėje, ir vien joje, paieškos. Būdas pasiekti tą vidinę būseną, kuri suvokiama kaip dievybės turėjimas, kaip *unio mystica*[173] su ja, yra *ne*veikimas, o galų gale – ir nemąstymas, atsikratymas visko, kas kaip nors primena „pasaulį"; šiaip ar taip – absoliutus viso išorinio ir vidinio aktyvumo minimizavimas. Šių pastangų rezultatas yra tam tikra ypatinga emocinė būsena, kuri, kaip atrodo, suteikia „žinojimą". Vienais atvejais didesnę subjektyvią svarbą gali turėti išskirtinis to žinojimo turinys, o kitais atvejais – jo turėjimo emocinis atspalvis. Objektyviu požiūriu, svarbiausias mistinio žinojimo požymis yra antrasis.

Kuo mistinis žinojimas yra mistiškesnis, tuo sunkiau jį perteikti. O tai, kad jis vis dėlto pretenduoja būti žinojimu, *nors* nėra perteikiamas, ir suteikia jam jo specifinį pobūdį. Tai yra ne kokių nors naujų faktų ar teiginių žinojimas, bet vieningos pasaulio prasmės suvokimas. Šia žodžio prasme, kaip nuolatos pabrėžia mistikai, tai yra *praktinis* žinojimas. Savo pagrindine esme tai yra greičiau „turėjimas", iš kurio galima išgauti naują praktinę orientaciją pasaulyje, o tam tikromis aplinkybėmis – ir naujas galimas perteikti žinias. Tai žinios apie tai, kas pasaulyje yra vertinga, o kas – ne. Mus čia domina ne jos, bet tas negatyvus poveikis veiklai, kuris skiria kontempliaciją nuo askezės (čia vartojama prasme).

Jau pačioje nuodugnesnės analizės pradžioje būtina pabrėžti, kad pasaulį atmetančios askezės ir nuo pasaulio bėgančios kontempliacijos priešingybė nėra absoliuti. Visų pirma nuo pasaulio bėgančiai kontempliacijai reikia tam tikru mastu sistemingai racionalizuoto gyvenimo būdo. Be jo neįmanomas tas susitelkimas,

kuris būtinas sakralinei gėrybei pasiekti. Tačiau toks gyvenimo būdas čia nėra priemonė kontempliacijos tikslui pasiekti: racionalizacija yra iš esmės negatyvi ir reiškia vien *gynybą* nuo gamtos ir socialinio pasaulio trukdžių. Dėl to kontempliacija dar netampa pasyviu atsidavimu vizijoms arba tiesiog autohipnoze, nors praktiškai ir gali prie jos priartėti. Kelias į kontempliaciją yra labai energingas susitelkimas prie tam tikrų „tiesų". Viso proceso specifiką lemia ne jų turinys (nemistikui tos tiesos dažnai atrodo esančios labai paprastos), bet tai, kaip jos akcentuojamos, bei jų vieta pasaulėvaizdžio visumos centre, nulemianti jo pobūdį. Niekas dar netapo apšviestuoju vien dėl to, kad tiksliai suprato ir pripažino teisingomis pagrindines budizmo dogmas, kurias išreiškia, atrodytų, labai trivialūs teiginiai. Tačiau mąstymo koncentracija, o kartais ir kitos sanktifikacijos metodinės priemonės yra kelias į tikslą. O pats tas tikslas yra vien tik labai savitas jausmas, kurį konkrečiau galima nusakyti taip: tai žinojimo ir praktinių įsitikinimų vienybės jausmas, suteikiantis mistikui lemiamą garantiją, kad jis patiria religinę malonės būseną.

Dievybės jautimas bei įsisąmoninimas yra svarbiausias dalykas ir asketui. Tačiau jo tas jautimas yra, taip sakant, „motorinio" tipo. Asketas jaučia Dievą, kai jis suvokia, kad sėkmingai veikia kaip Dievo įrankis, o santykis su Dievu teikia vienybę jo racionaliai etiškai veiklai. Kontempliatyvus mistikas nori būti ne Dievo „įrankiu", bet tik jo „indu". Jo požiūriu, asketo etinė kova (už ar prieš ką nors) visada atitolina Dievą, pakeisdama jį periferine funkcija. Tam, kas nori išsaugoti malonės būseną, senasis budizmas pataria susilaikyti nuo veiklos, bent jau vengti bet kokios instrumentinės

racionalios veiklos („tikslingos veiklos"), laikydamas ją pačia pavojingiausia supasaulėjimo forma. Asketui mistiko kontempliacija atrodo esanti inertiškas, religiniu požiūriu sterilus, smerktinas, sudievinantis padarą mėgavimasis savimi, paties susižadintais jausmais.

Kontempliatyvus mistikas mato asketą nuolatos užgultą neišsprendžiamų prieštaravimų tarp prievartos ir gerumo, dalykiškumo ir meilės, kurie paženklina bet kokį apibrėžtą pavidalą turintį gyvenimą. Tokia yra ir dalia to asketo, kuris kankinasi ir kovoja pasitraukęs iš pasaulio; tačiau visų pirma ji tenka tam, kuris asketiškai racionaliai veikia pasaulyje. Ji atitolina vienybę su Dievu ir Dieve, priversdama asketą prieštarauti sau ir daryti kompromisus. Asketo požiūriu, kontempliatyvus mistikas galvoja ne apie Dievą, ne apie jo karalystės ir šlovės gausinimą ir aktyvų jo valios vykdymą, bet tik apie save. Be to, mistikas *nuolatos* prieštarauja sau: jeigu jis apskritai gyvena, tai neišvengiamai turi rūpintis pragyvenimu. Tas prieštaravimas yra aštriausias, kai mistikas gyvena pasaulyje su jo institucijomis. Tačiau tam tikra prasme jau bėgantis nuo pasaulio mistikas „priklauso" nuo pasaulio labiau už asketą. Atsiskyrėlis asketas gali pragyventi iš savo paties darbo ir kartu per jį įgyti tikrumą, kad turi malonę. Jeigu kontempliatyvus mistikas norėtų būti visiškai nuoseklus, jis turėtų gyventi vien iš to, ką jam *savanoriškai* duoda gamta arba žmonės: maitintis miško vaisiais arba išmalda (nes vaisių ilgam niekada nepakanka). Tokią išvadą iš tikrųjų darė patys nuosekliausi indų šramanai (todėl visos indų bhikšu[174] taisyklės – ir budistų – kuo griežčiausiai draudžia imti ką nors, kas neduodama savo noru).

Šiaip ar taip, nuoseklus kontempliatyvus mistikas pragyvena iš įvairių pasauliečių dovanų ir negalėtų išgyventi, jeigu nedirbtų, t.y. nedarytų to, ką jis laiko nuo Dievo atitolinančia nuodėme. Vienuolis budistas labiausiai smerkia žemdirbystę, nes ji neįmanoma be žalos žemėje gyvenantiems gyviams. Tačiau išmaldą, kurią jis renka, visų pirma sudaro žemės ūkio produktai. Šiuo atveju ypač drastiškai pasireiškia neišvengiamas mistiko sakralinis aristokratizmas. Jis palieka pasauliečius jų likimui, kurio negali išgyventi neapšviestieji ir tie, kuriems visa šviesa nepasiekiama; budistai pagrindine, iš esmės vienintele pasauliečių dorybe iš pradžių laikė bendruomenei priklausančių vienuolių garbinimą ir šelpimą. Galų gale veiklos negali išvengti ir mistikas; jis tik minimizuoja savo veiklą, nes ji jam negali suteikti tikrumo, kad jis turi malonę, tačiau gali atitraukti nuo vienybės su dievybe. O asketas, priešingai, per veiklą įsitikina turįs malonę.

Abiejų elgsenos būdų kontrastas pats ryškiausias yra tada, kai asketas ir mistikas lieka pasauliečiais. Jeigu asketas nori veikti pasaulyje, tai jis yra laimingas, jeigu jis pakankamai ribotas, kad nekeltų pasaulio „prasmės“ klausimo ir nekvaršintų dėl jos sau galvos. Todėl neatsitiktinai pasaulietinė askezė galėjo nuosekliai plėtotis kalvinizme, kur Dievo motyvai žmogui yra absoliučiai neperprantami ir neišmatuojami jokiu žmogišku matu. Dėl to pasaulietis asketas yra apsigimęs „profesionalas“ (*Berufsmensch*), kuris nei klausia, nei mano esant reikalinga klausti, kokia yra jo dalykinės profesinės veiklos pasaulyje kaip *visumoje* prasmė. Už ją atsako ne jis, bet jo Dievas, o jam pakanka suvokti, kad jis savo racionalia veikla šiame pasaulyje vykdo Dievo valią, kurios galutinės prasmės negali suprasti.

Kontempliatyviam mistikui, priešingai, labiausiai rūpi išvysti tą pasaulio „prasmę", kurios jis negali racionaliai „suprasti" būtent todėl, kad jis suvokia ją kaip vienį *anapus* realios tikrovės. Mistinė kontempliacija ne visados baigiasi bėgimu nuo pasaulio visiško sąlyčių su socialine aplinka vengimo prasme. Priešingai, ir mistikas gali iš savęs reikalauti pasitikrinti, ar jis tikrai turi malonę, įvertinti savo malonės būseną pasaulietinių institucijų *atžvilgiu*. Tokiu atveju ir jam jo padėtis šiose institucijose tampa „pašaukimu". Tačiau jo samprata šiuo atveju smarkiai skiriasi nuo tos, kuri būdinga pasaulietinei askezei.

Nei askezė, nei kontempliacija nevertina pozityviai pasaulio kaip tokio. Asketas atmeta jo padarišką, etiniu požiūriu iracionalų empirinį pobūdį, jo etines pagundas mėgautis ir pasitenkinti jo džiaugsmais ir dovanomis. Užtat pozityviai vertinama paties asketo racionali veikla pasaulietinėse institucijose: kaip uždavinys ir malonės pasitikrinimo priemonė. O kontempliatyviam mistikui, gyvenančiam pasaulyje, veikla, ypač veikla pasaulyje, pati savaime yra pagunda. Savo malonės būseną jis turi įtvirtinti pasipriešindamas tai pagundai.

Tad mistikas minimizuoja savo veiklą „prisitaikydamas" prie pasaulio institucijų, kokios jos yra. Jis gyvena jose, taip sakant, inkognito, kaip visada gyvendavo „maži ramūs žmogeliai": kadangi Dievas taip sutvarkė, kad mes tose institucijose gyventume. Kontempliatyvaus mistiko veiklą pasaulyje ženklina nusižeminimu atmiešta „rezignacija". Mistikas nuo tos veiklos nori pabėgti ir pabėga į vienatvę ir ramybę, kur jis jaučia Dievo artumą. Tikras asketas neabejoja, kad jis yra Dievo įrankis. Kaip ir kiti Dievo padarai, jis priva-

lo „nusižeminti". Tačiau jo nusižeminimo autentiškumas visada yra abejotinas. Juk jo veiklos sėkmė yra paties Dievo sėkmė (Dievas prie jos prisidėjo) arba bent jau specialus ženklas, kad Dievas laimina jį ir jo veiklą. Užtat tikram mistikui jo *pasaulietinės* veiklos sėkmė negali turėti jokios sakralinės reikšmės. Tikras nusižeminimas pasaulyje yra *vienintelė* mistiko garantija, kad jo siela nepasidavė pasaulio pagundoms. Kuo labiau mistikas yra įsitraukęs į pasaulietinį gyvenimą, tuo didesnė jo „rezignacija" dėl to gyvenimo. Jos priešingybė yra išdidus *ne*pasaulietinės kontempliacijos sakralinis aristokratizmas.

Asketui išganymo tikrumą įrodo jo racionali savo prasme, priemonėmis ir tikslais veikla, grindžiama aiškiais principais ir taisyklėmis. Mistiką realus išganingos sakralinės gėrybės turėjimas (tam tikra būsena) gali, priešingai, paskatinti anomizmui. Jis gali jaustis esąs nevaržomas jokių veiklos taisyklių, jeigu jaučiasi esąs šventas, kad ir ką darytų. Juk jis mano, kad išganymas priklauso ne nuo jo veiksmų, bet nuo jo jausmų pobūdžio. Tai buvo viena iš tų išvadų (*πάντα μοι ἔξεστιν*[175]), su kuriomis turėjo kovoti apaštalas Paulius. Ji tikrai kartais būdavo mistinių išganymo paieškų pasekmė.

Asketo Dievas iš savo kūrinių gali reikalauti besąlygiškai pajungti pasaulį religinės dorybės normai ir šiuo tikslu revoliuciniu perversmu pertvarkyti pasaulį. Tada asketas išeina iš savo vienuoliškos celės ir kaip pranašas stoja prieš pasaulį. Pats save metodiškai racionaliai disciplinuodamas, jis reikalauja etiniu požiūriu racionaliai sutvarkyti ir sudrausminti pasaulį. Panašiu keliu gali nueiti ir mistikas. Šiuo atveju jo artumo Dievui jausmas, jo nuolatinė tyli euforija, kurią jam

vienatvėje sukelia kontempliatyvus dieviškosios sakralinės gėrybės turėjimas, gali virsti entuziastingu jausmu, kad jį apsėdo Dievas arba kad jis turi Dievą, kuris jame ir per jį kalba: Dievas tuoj ateis ir suteiks amžinąjį išganymą *(Heil)*, jeigu tik žmonės paruoš jam vietą žemėje (t.y. savo sielose), kaip padarė pats mistikas. Tokiu atveju galimos dvi baigtys. Pirma, mistikas gali pajausti, kad jo valdžioje atsidūrė dievai ir demonai, ir tapti mistagogu, – taip labai dažnai ir atsitikdavo.

Antra, jeigu jis negali eiti šiuo keliu (apie galimas kliūtis mes dar kalbėsime) ir gali savo Dievą liudyti vien doktrina, tai jo revoliucinis pamokslas pasauliui darosi chiliastinis ir iracionalus, atmesdamas bet kokią racionalios „tvarkos“ idėją. Savo absoliutų universalų akosmistinį meilės jausmą jis laiko visiškai pakankamu mistiškai atnaujintos žmonių bendrijos pagrindu. Maža to, tik toks pagrindas atitinka Dievo valią, nes jis vienas kyla iš dieviškojo šaltinio. Tokia pasauliui svetimo mistinio *habitus* transformacija į chiliastinį revoliucinį *habitus* pasitaikydavo dažnai. Ryškiausias pavyzdys yra XVI a. baptistų sąjūdžio revoliucinė atmaina. Priešingos krypties proceso pavyzdžiu gali būti Johno Lilburne'o[176] atsivertimas į kvakerių tikėjimą.

Jeigu pasauliečių išganymo religijoje dominuoja kontempliatyvūs bruožai, tai paprastai ji yra palyginti indiferentiška pasaulio atžvilgiu ar bent jau nusižeminusi priima esamą socialinę tvarką. Kaip jausmingai rašo Tauleris, jo tipo mistikas vakare po darbo dienos kontempliatyviai susijungia su Dievu, o rytą teisingai nusiteikęs imasi savo įprastinio darbo. Laozi mokė, kad žmogų, kuris surado vienybę su *dao*, galima atpažinti iš kuklumo ir nusižeminimo santykiuose su kitais

žmonėmis. Liuteronybės indiferentiškumą Dievo žodžio skelbimo išorinės organizacijos klausimams, jos antiasketizmą ir antiracionalizmą lėmė (kartu su kitais motyvais) jos mistiniai bruožai: aukščiausiąja šio pasaulio sakraline gėrybe ji galiausiai laiko *unio mystica*.

Tipiškas mistikas nėra linkęs nei į aktyvią socialinę veiklą, nei į racionalų žemiškų institucijų pertvarkymą pasitelkus metodišką gyvenimo būdą, kuris yra orientuotas į išorinę sėkmę. Ten, kur autentiškos mistikos dirvoje atsiranda kolektyvinė veikla (*Gemeinschaftshandeln*), jos pobūdį lemia mistinio meilės jausmo akosmizmas. Šia prasme mistika gali būti psichologiškai palanki bendruomenių būrimuisi, nors tai ir neišplaukia iš jos „logiškai". Pagrindinė Rytų krikščionybės mistinės bažnyčios sampratos idėja yra tvirtas įsitikinimas, kad broliška krikščionių tarpusavio meilė, jeigu tik ji yra pakankamai tyra ir stipri, suvienys juos su visais, kartu ir dogminiais tikėjimo klausimais. Žmonės, kurie pakankamai stipriai mistiškai myli vienas kitą (apaštalo Jono prasme[177]), mąstys vienodai ir būtent dėl šio jausmo iracionalumo solidariai veiks, kaip reikalauja Dievo valia. Todėl jiems nereikia neklystančio racionalaus autoriteto doktrinos klausimais. Šia idėja remiasi ir slavofilų bendruomenės (tiek bažnytinės, tiek nebažnytinės) sąvoka. Tam tikru mastu ją priima ir ankstyvoji antikos krikščionybė. Ja paremtas ir Mahometo tikėjimas, kad formalūs autoritetai tikėjimo klausimais nereikalingi. Kartu su kitais motyvais ji pagrindžia ir minimalią senojo budizmo vienuolių bendruomenės organizaciją.

Užtat ten, kur pasauliečių išganymo religijoje dominuoja specifiniai asketiniai bruožai, ji visur skatino praktinį racionalizmą, pasireiškusį pačios racionalios

veiklos intensyvumu, metodiška išorinio gyvenimo būdo sistematika ir žemiškųjų institucijų (vienuolių bendrijų ar teokratijų) racionaliu sudalykinimu bei organizacija. Lemiamą istorinę reikšmę turėjo tas Rytų ir Azijos išganymu grindžiamo religingumo skirtumas nuo jo vakarietiškų atmainų, kad pirmajam buvo labiau būdinga kontempliacija, o antrosioms – askezė. Šis skirtumas nėra kategoriškas, o daugybė pasikartojančių mistinių ir asketinių bruožų derinių (pavyzdžiui, būdingų Vakarų vienuolių religingumui) rodo, kad šie nevienalyčiai elementai nėra nesuderinami. Tačiau tai nė kiek nesumažina didelės to skirtumo reikšmės mūsų grynai empiriniam tyrinėjimui, nes mus domina jo poveikis veiklai.

Indijoje netgi vienuolių džainistų sanktifikacijos metodika, kuri yra ryškiai asketinė, tarnauja grynai kontempliatyviam mistiniam galutiniam tikslui. Būdinga Rytų Azijos išganymo religija tapo budizmas. O Vakaruose, jeigu neskaitysime atskirų kvietizmo atstovų, atsiradusių naujaisiais laikais, netgi ryškų mistikos atspalvį turintis religingumas nuolatos transformuojasi į aktyvią ir, savaime suprantama, asketišką dorybę. Tiksliau sakant, vykstant vidinei motyvų atrankai pirmenybė atitenka daugiausiai aktyvios veiklos, dažniausiai askezės, linkme nukreipiantiems motyvams, kurie ir virsta praktine veikla. Nei bernardinų, nei spiritualistinė pranciškonų, nei baptistų, nei jėzuitų kontempliacija, nei Zinzendorfo jausmingumas nesutrukdė bendruomenėms, o kartais – ir patiems mistikams teikti lemiamą reikšmę veiklai ir malonės pasitikrinimui veikla. Žinoma, labai skirtingu mastu ir nevienodai: arba grynosios askezės pavidalu, arba su didele kontempliatyvios rezignacijos priemaiša. Meisteris Eckhard-

tas, prieštaraudamas Kristui, Mortą galiausiai iškelia aukščiau už Mariją[178].

Tam tikru mastu krikščionybei tai yra būdinga nuo pat pradžių. Jau ankstyvaisiais laikais, kai svarbiausiu šventumo požymiu buvo laikomos visokios iracionalios charizmatinės dvasios dovanos, apologetai taip atsako į klausimą, kaip galima pažinti, kad Kristaus ir krikščionių stebuklai yra dieviškos, o ne šėtoniškos ar demoniškos kilmės: krikščionybės dievišką kilmę įrodo jos akivaizdus poveikis sekėjų dorovei. Taip nebūtų galėjęs atsakyti joks indas.

Čia galima nurodyti tokias šio fundamentalaus skirtumo priežastis.

1. Transcendentinio visagalio Dievo ir pasaulio sukūrimo iš nieko idėja, kurią Vakarai perėmė iš Artimųjų Rytų. Ši koncepcija užkirto kelią išganymo metodikos raidai susidievinimo ir autentiškos mistikos (Dievo turėjimo prasme) linkme, taip pat jos galutinėms panteistinėms išvadoms. Visa tai reiškė šventvagišką kūrinio sudievinimą ir buvo laikoma erezija. Išganymas visada turėjo būti etinis „nuteisinimas" Dievo akyse. O tą „nuteisinimą" galėjo suteikti ir garantuoti vien aktyvi veikla. Tikrai dievišką mistinių sakralinių gėrybių prigimtį taip pat galima „įrodyti" (paties mistiko akyse) vien šiuo būdu. Dėl to Vakarų mistika pilna paradoksų, prieštaravimų; ji negali pripažinti, kad tarp Dievo ir žmogaus gali nebelikti visai jokio atstumo. Viso to galėjo išvengti indų mistika. Vakarų mistiko pasaulis yra „kūrinys", jis yra „sukurtas", jis nėra tiesiog amžina duotis (su savo tvarka), kokia jį laiko azijietis. Todėl Vakaruose mistinio išganymo negalėjo suteikti absoliučios vienybės su aukščiausiąja išmintinga „tvarka" (vienintele tikra „būtimi") įsisąmonini-

mas. Kita vertus, būdamas Dievo kūrinys, pasaulis Vakaruose nebuvo kažkas tokio, nuo ko reikia absoliučiai bėgti.

2. Toliau, ši priešingybė buvo susijusi su Azijos išganymo religijų kaip grynųjų intelektualų religijų pobūdžiu. Jos niekada neatsisakė prielaidos, kad empirinis pasaulis yra „prasmingas". Galutinių karmos priežastingumo grandinės pasekmių „įžvalga" indui tikrai galėjo būti kelias į šviesą bei „žinojimo" ir veiklos vienybę. Šis kelias visiems laikams buvo uždarytas religijai, kuri susidūrė su absoliučiu paradoksu, kad tobulas Dievas „sukūrė" netobulą pasaulį. Intelektualinė šio paradokso įveika ne priartino prie Dievo, bet atitolino nuo jo. Todėl, praktiškai žiūrint, pati artimiausia azijietiškai mistikai yra grynai filosofiškai pagrįsta Vakarų mistika.

3. Tarp praktinių momentų reikia išskirti tą faktą (jo priežastis dar nagrinėsime), kad tik romėnai Vakaruose sukūrė racionalią teisę, kuri buvo išsaugota. Ryšys su Dievu tam tikru mastu tapo teisiškai apibrėžiamu pavaldinystės santykiu. Išganymo klausimas buvo sprendžiamas tam tikru teisiniu procesu, kaip jį labai išraiškingai apibūdina Anzelmas Kenterberietis[179]. Tokios sanktifikacijos metodikos versijos negalėjo sukurti tikėjimas beasmene dieviška galia arba Dievu, esančiu ne anapus pasaulio, o amžinojo pasaulio, kuris pats save reguliuoja karmos priežastingumu, viduje. Jos negalėjo sukurti ir tikėjimas *dao* ar kinų imperatoriaus dangiškomis dvasiomis, ar pagaliau azijiečių liaudies dievais. Aukščiausios dievotumo apraiškos čia krypo į panteizmą, o jų praktiniai impulsai buvo kontempliatyvūs.

4. Išganymo metodikos racionalumas buvo iš dalies romėniškos, o iš dalies žydiškos kilmės dar vienu atžvilgiu. Nors miestų patriciatas turėjo abejonių dėl Dioniso kulto, senovės graikai teigiamai vertino ir intensyvią orginę ekstazę, ir švelnią euforijos formą, kurią sukeldavo ritmas ir muzika. Pirmąją jie laikė dievišku apsvaigimu, o antrąją – slypinčio žmoguje dieviškojo prado pajautimu. Būtent helenų aristokratai nuo vaikystės gyvendavo tos švelnios ekstazės atmosferoje. Nuo to laiko, kai Senovės Graikijoje įsigalėjo hoplitų[180] disciplina, joje nebebuvo sluoksnio su tokiu socialiniu prestižu, kokį turėjo Romos oficialioji aristokratija. Graikų socialiniai santykiai visais atžvilgiais buvo paprastesni ir mažiau feodaliniai. Romos aristokratija buvo racionali oficialioji aristokratija, kurios pjedestalas darėsi vis platesnis, kol galų gale atskirų šeimų klientais[181] tapdavo net miestai ir šalys. Jos orumo jausmas neigė ekstazę jau pačia terminija: jai ekstazė buvo *superstitio*[182], taip pat nederantis kilmingam vyrui, kaip ir šokis. Kultinį šokį aptinkame tik seniausiose žynių kolegijose, o šokį ratu – tik tarp *fratres arvales*[183]. Labai būdinga, kad jis šokamas už uždarų durų, pasišalinus kitiems bendruomenės nariams. Kitais atvejais romėnai laikė šokį nepadoriu, kaip ir muziką (šioje srityje jie liko absoliučiai neproduktyvūs) bei nuogų jaunuolių grumtynes gimnasijuose, kurie atsirado Spartos karo pratybų aikštynuose. Senatas uždraudė ekstatinį Dioniso kultą. Bet kokios ekstazės ir bet kokio individualios sanktifikacijos metodikos praktikavimo neigimas, būdingas pasaulį valdžiusiai karinei oficialiajai Romos aristokratijai (ji šiuo atžvilgiu yra panaši į konfucianistinę biurokratiją, kuri irgi buvo griežtai priešiška bet kokiai sanktifikacijos metodikai), buvo vienas iš prak-

tiškai politiškai orientuoto, griežtai dalykiško racionalizmo šaltinių.

Vakaruose besiformuojančioms krikščionių bendruomenėms šis racionalizmas buvo duotis, būdingas bet kokio autentiškoje romėnų dirvoje galimo religingumo bruožas. Romos krikščionių bendruomenė visiškai sąmoningai ir nuosekliai perėmė šį racionalizmą. Ši bendruomenė savo pačios iniciatyva nei religijos, nei kultūros nepapildė nė vienu iracionaliu elementu – pradedant charizmatine pranašyste ir baigiant didžiausiomis bažnytinės muzikos naujovėmis.

Palyginti su helenistiniais Rytais ir, pavyzdžiui, Korinto bendruomene, joje buvo kur kas mažiau ir teologų, ir (kaip rodo šaltiniai) visokių „dvasios" *(pneuma)* pasireiškimų. Vis dėlto ir būtent dėl to jos blaivus praktinis racionalizmas, svarbiausias romėniškas bažnyčios paveldas, beveik visada buvo lemiamas veiksnys dogmatiniu ir etiniu požiūriu sisteminant tikėjimą. Ta pačia linkme Vakaruose plėtojosi ir sanktifikacijos metodika. Vertinant indų bei senovės Rytų matais, senųjų Benediktinų ordino taisyklių asketiniai reikalavimai (ir tie, kurie buvo nustatyti Kliuni reformos[184]) buvo labai kuklūs ir pritaikyti naujokams iš aukštuomenės sluoksnių. Tačiau būtent Vakarų vienuoliai kaip higieninę asketinę priemonę pradeda vertinti *darbą*. Jo reikšmė dar labiau padidėja Cistersų ordino taisyklėse, kuriomis metodiškai siekiama kuo didesnio paprastumo ir racionalumo. Skirtingai nuo Indijos elgetaujančių vienuolių, Vakaruose elgetaujantys vienuoliai pajungiami bažnyčios hierarchijai ir pasitelkiami racionaliems tikslams: sistemingai *caritas*[185], kuri Vakaruose tapo dalykiškai organizuota „įmone" (*Betrieb*), arba pamokslui ir eretikų persekiojimui. Galų gale Jėzuitų ordinas vi-

siškai panaikino senosios askezės antihigieniškus elementus ir įvedė tobulą racionalią drausmę siekiant bažnyčios tikslų. Šie raidos ypatumai buvo aiškiai susiję su dar viena aplinkybe.

5. Bažnyčia Vakaruose yra vieninga racionali organizacija su monarchu viršūnėje, centralizuotai kontroliuojanti dievotumą. Taigi čia egzistuoja ne vien suasmenintas transcendentinis Dievas, bet ir žemiškasis valdovas, turintis neregėtą galią ir pajėgiantis aktyviai reglamentuoti gyvenimą. Rytų Azijos religijose to nėra – iš dalies dėl istorinių, iš dalies dėl religinių priežasčių. Kaip dar bus paaiškinta, lamaizmo organizacijos griežtumas nėra biurokratinės organizacijos griežtumas. Azijos hierarchai tampa arba mistagogais (pavyzdžiui, daoistų ar kitų kinų ir indų sektų paveldimi patriarchai), arba antropolatrinio garbinimo objektais, arba maginės grynai vienuoliškos religijos vadovais (dalailama ir tašilama[186]). Tik Vakaruose, kur vienuoliai buvo racionalios oficialiosios biurokratijos disciplinuotos pajėgos, nepasaulietinė vienuolių askezė palaipsniui virto sisteminga aktyvaus racionalaus gyvenimo būdo metodika.

Be to, tik Vakaruose racionali askezė buvo perkelta į pasaulietinį gyvenimą (asketinio protestantizmo). Musulmonų pasaulietiniai dervišų ordinai taiko įvairias sanktifikacijos metodikas. Tačiau galų gale jos yra orientuotos į indų ir persų sufijų metodiką, kuri yra arba tiesiogiai orginė, arba pneumatinė, arba kontempliatyvi, tačiau visada yra mistinė, o ne asketinė (mūsų prasme). Indai vadovauja dervišų orgijoms iki pat Bosnijos. Skirtingai nuo asketų protestantų etikos, dervišų askezė nėra religinė „profesinio pašaukimo etika", nes religinių pasiekimų su pasaulietine profesine veikla jo-

je visai nesieja sanktifikacijos metodikos ryšys, arba tas ryšys yra tik išorinis. Žinoma, ir dervišų sanktifikacijos metodika gali turėti netiesioginių pasekmių profesiniam gyvenimui. Tomis pačiomis aplinkybėmis, dievotas dervišas amatininkas yra patikimesnis už nereligingą, panašiai kaip dievotas parsas klesti kaip pirklys, nes griežtai laikosi draudimo sakyti netiesą.

Tačiau visame pasaulyje tik asketinio protestantizmo profesinės pareigos etika principingai, sistemingai ir nuosekliai susiejo profesinę etiką ir religinį tikrumą dėl išganymo. Tik joje pasaulis, netobulas kūrinys, vienas vienintelis turi religinę reikšmę kaip racionalios veiklos vykdant transcendentinio Dievo valia nustatytą pareigą objektas. Jeigu racionalią, blaivią, tikslingą neprisirišusio prie pasaulio asketo protestanto veiklą apvainikuoja sėkmė, ji yra Dievo palaiminimo ženklas. Vakarų pasaulietinė askezė reikalauja ne vienuoliškos skaistybės, o erotinių „aistrų" išsižadėjimo; ji ne reikalauja gyventi skurde, bet draudžia gyventi iš rentos ir džiaugsmingai puikuotis kaip feodalui savo turtu; ji reikalauja ne marinti save vienuolyne, o gyventi sąmoningai, racionaliai, neatsiduodant pasaulio arba meno grožiui ar savo nuotaikoms ir jausmams. Aiškus šios askezės tikslas yra gyvenimo būdo disciplinavimas ir sumetodinimas. Tipiškas vakarietiškos pasaulietinės askezės atstovas yra „profesionalas" (*Berufsmensch*), o racionalus socialinių ryšių sudalykinimas bei organizacija yra jos specifinė pasekmė, skirianti ją nuo visų kitų pasaulio religijų.

II. Išganymą gali suteikti ne paties veikėjo veiksmai, kurie gali būti laikomi šiam tikslui visiškai nepakankamais, o darbai, kuriuos atlieka didvyris, apdovanotas dievo malone, arba tiesiog įsikūnijęs dievas. Jie

kaip malonė *ex opere operato* tenka ir jo sekėjams: arba tiesiogiai – maginių malonės padarinių pavidalu, arba kaip dovana iš to malonės pertekliaus, kurį savo darbais pelnė išganytojas – žmogus arba dievas.

Su šiuo išganymo tipu susijusi soteriologinių mitų plėtotė. Tai visų pirma mitai apie kovojantį arba kenčiantį, susižmoginantį arba nusileidžiantį ant žemės ar keliaujantį į mirusiųjų karalystę dievą. Egzistuoja daugybė šių mitų formų. Gamtos dievą, ypač Saulės dievą, kovojantį su kitomis gamtos jėgomis (tamsa ir šalčiu) ir savo pergale atnešantį pavasarį, išganymo mitų terpėje pakeičia išgelbėtojas. Jis veda žmogų į saugų prieglobstį gerojo Dievo malonėje ir meilėje, išvaduoja jį iš demonų valdžios (kaip Kristus) arba iš astrologinės likimo lemties gniaužtų (septyni gnostikų archontai[187]), arba paslėpto maloningo Dievo pavedimu išvaduoja jį iš pasaulio, kurį sugadino menkavertis dievas kūrėjas (demiurgas arba Jahvė gnosticizme). Jis išvaduoja žmogų nuo pasaulio kietaširdiškumo (Jėzus), nuo nuodėmingumo suvokimo naštos, kuri atsiranda dėl žinojimo, kad neįvykdomi įstatymo reikalavimai yra privalomi (Paulius, kiek kitaip Augustinas, Lutheris), nuo gilaus kaip bedugnė nuodėmingos žmogaus prigimties pagedimo (Augustinas).

Kad visa tai nuveiktų, išganytojas (priklausomai nuo išganymo pobūdžio) kovoja su drakonais ir piktaisiais demonais. Kartais jis nepajėgia to padaryti iškart (dažnai jis yra vaikas be nuodėmės), todėl turi augti nuošalyje. Arba jis žūva nuo priešų ir keliauja į mirusiųjų karalystę, kad prisikėlęs iš ten sugrįžtų ir nugalėtų. Iš šio tikėjimo gali išsirutulioti kitas: jo mirtis išperka teises, kurias dėl nuodėmės į žmogaus sielą įgijo velnias (ankstyvoji krikščionybė). Arba atvirkščiai, išganytojo

mirtis yra būdas sušvelninti rūstybę Dievo, prieš kurį jis užtaria žmones (kaip Kristus, Mahometas ir kiti pranašai bei išganytojai). Arba jis suteikia žmonėms žinių, kokiomis priemonėmis įveikti demonus pasaulyje arba pakeliui į dangų (gnosticizmas), panašiai kaip senieji maginių religijų išganytojai teikdavo žmonėms uždraustų žinių apie ugnį, techninius menus arba raštą. Galų gale svarbiausias išganytojo nuopelnas gali būti ne jo konkrečios kovos ir kančios, bet viso proceso metafiziškumas: Dievo susižmoginimas kaip vienintelė priemonė įveikti prarajai tarp Dievo ir jo padarų (taip graikiškąsias spekuliacijas apie išganymą užbaigia Atanazas[188]). Dievo susižmoginimas suteikė žmonėms galimybę dalyvauti Dieve, kaip sako jau Irenėjas – „žmonėms tapti dievais". O po Atanazo įsigalėjusi filosofinė formulė, kad Dievas susižmogindamas prisiėmė žmogaus esmę (idėją platoniškąja prasme), parodo metafizinę ὁμοούσιος[189] reikšmę.

Kartais dievas nepasitenkina vienkartiniu susižmoginimo aktu, bet per amžiną pasaulio egzistavimą (azijietiškame mąstyme tai yra beveik aksioma) inkarnuojasi periodiškai arba nepaliaujamai. Tokia yra *bodhisatvos* idėja, atsiradusi mahajanos budizme (atskirų jos užuomazgų galima aptikti paties Budhos pasisakymuose, kurie, atrodo, išreiškia įsitikinimą, kad jo doktrina egzistuos žemėje ribotą laiką). Bodhisatvos idealas kartais iškeliamas aukščiau už Budhos idealą, nes bodhisatva atsisako pats pasinerti į nirvaną (tuo pasinėrimu parodydamas pavyzdį), kad tęstų savo veiklą tarnaudamas visiems žmonėms. Išganytojas ir čia „pasiaukoja". Panašiai kaip kadaise Jėzaus kultas pranoko kitų konkuruojančių soteriologinių kultų išganytojus jau tuo, kad čia išganytojas buvo kūniškas žmogus, kurį apaš-

talai matė prisikėlusį iš numirusiųjų, taip nuolatinė reali ir gyva dievo inkarnacija dalailamoje yra kiekvienos inkarnacinės soteriologijos galutinė loginė išvada. Tačiau ir ten, kur dieviškasis malonės teikėjas gyvena kaip inkarnacija, o juo labiau ten, kur jis nebėra nuolatinis žemės gyventojas, tikinčiųjų masei reikėjo apčiuopiamų priemonių dievo dalijamoms malonės dovanoms gauti. Religijos pobūdis labiausiai priklauso nuo šių priemonių, o jos būna labai įvairios.

Iš esmės maginis yra vaizdinys, kad valgant dieviškąją substanciją – sakralinio toteminio žvėries, kuriame įsikūnijo galinga dvasia, mėsą arba ostiją, magiškai paverstą Dievo kūnu, – galima įgyti dievo jėgą arba kad dalyvaujant tam tikrose misterijose galima tiesiogiai susyti su jo esme ir taip apsisaugoti nuo blogio idėjų („sakramentinė malonė").

Tokiu atveju dievo malonė įgyjama per magiją arba ritualą, ir tam reikia ne vien išganytojo arba įsikūnijusio gyvo dievo, bet ir žmonių – dvasininkų arba mistagogų. Be to, malonės teikimo pobūdis žymiu mastu priklauso nuo to, ar iš šių tarpininkų tarp žmonių ir išganytojo taip pat reikalaujama, kad jie asmeniškai turėtų bei įrodytų turį charizmatinės malonės dovanas, idant tas, kas jų neturi (pavyzdžiui, dvasininkas, gyvenantis mirtinoje nuodėmėje), negalėtų būti malonės tarpininku, t.y. teikti turinčius galią sakramentus. Šią griežtą išvadą dėl *charizmatinio malonės teikimo* padarė, pavyzdžiui, montanistai, donatistai ir apskritai visos antikinės tikinčiųjų bendruomenės, kurios stojo už profetinę charizmatinę bažnytinės valdžios organizaciją: ne kiekvienas, kas turi tarnybinį vyskupo „rangą", gali teikti malonę, bent jau tais atvejais, kai malonės siekia asmuo, padaręs mirtiną nuodėmę. Tai gali

daryti tik tas, kuris savo įgaliojimus patvirtina pranašyste bei kitais dvasios liudijimais.

Kai tik šio reikalavimo atsisakoma, atsiduriame kitokios koncepcijos srityje. Pasak jos, išganymą teikia malonė, kurią nuolatos dovanoja institucionalizuota bendruomenė (*Anstaltsgemeinschaft*), įsteigta Dievo pranašo, – *institucinė malonė* (*Anstaltsgnade*). Ši bendruomenė savo ruožtu gali veikti arba tiesiogiai per grynai maginius sakramentus, arba naudodamasi jai perduota teise disponuoti lobynu, kurį sudaro jos šalininkų arba pareigūnų malonę pelnančių darbų perteklius.

Nuosekliai laikantis šios koncepcijos, visada galioja šie trys teiginiai: 1) *extra ecclesiam nulla salus*[190]: malonę galima pelnyti tik priklausant malonę teikiančiai institucijai. 2) Suteiktos malonės veiksmingumas priklauso ne nuo asmeninės charizmatinės dvasininko kvalifikacijos, bet nuo to, ar jis savo postą užėmė pagal galiojančius nuostatus. 3) Institucijai, kuri turi malonės teikimo galią, iš esmės nėra svarbi išganymo siekiančiojo asmeninė religinė kvalifikacija. Išganymas yra visuotinis, o ne pasiekiamas vien religijos virtuozams. Jeigu religijos virtuozas tikisi patekti pas Dievą savo atskiru ypatingu keliu, nepasikliaudamas institucine malone, tai jo išganymo šansai ir jo religijos autentiškumas labai lengvai gali ir netgi turi atsidurti didžiuliame pavojuje. Visi žmonės turi būti pajėgūs įvykdyti Dievo reikalavimus tiek, kad institucijos suteiktos malonės pakaktų išganymui. Tokiu atveju iš paties malonės siekiančio asmens negalima reikalauti etinių nuopelnų, pranokstančių vidutinį lygį, t.y. tų reikalavimų lygis yra gana žemas. Kas padaro daugiau (virtuozas), tas gali pelnyti ne vien savo paties išganymą, bet ir pa-

pildyti gerais darbais institucijos lobyną, iš kurio ji gali užskaityti juos tiems, kam reikia išganymo.

Tai yra specifinis *katalikų* bažnyčios požiūris, kuris lemia jos kaip malonę teikiančios institucijos pobūdį. Šis požiūris formavosi kelis šimtmečius ir galutinį pavidalą įgijo Grigaliaus Didžiojo[191] laikais. Taikydama jį praktiškai, katalikų bažnyčia svyruoja tarp labiau maginės ir labiau etinės soteriologinės šio principo sampratų.

Charizmatinio ir institucinio malonės teikimo poveikis gyvenimo būdui priklauso nuo prielaidų, kuriomis jie remiasi. Situacija čia yra panaši į tą, su kuria susiduriame ritualistinio išganymo kelio atveju. Su juo sakramentinę malonę ir institucinę malonę sieja glaudūs atrankinės giminystės ryšiai. Dar viena aplinkybė, tam tikromis sąlygomis įgyjanti didelę reikšmę, nulemia, kad tam tikro asmens teikiama malonė (nesvarbu, ar jam suteikia tam teisę jo charizmatinės savybės, ar institucija) veikia etinį religingumą ta pačia kryptimi, kaip ir ritualizmas: silpnina etinius reikalavimus. Tokia malonė visada reiškia išganymo siekiančiojo vidinės *naštos palengvinimą*. Ji palengvina jo kaltės naštą ir, kitoms sąlygoms nepasikeitus, silpnina jo poreikį išplėtoti savo paties etiniu požiūriu susistemintą gyvenimo metodiką. Juk nusidėjėlis žino, kad epizodiškai atlikdamas religinius veiksmus jis gali pakartotinai pelnyti visų nuodėmių atleidimą. O svarbiausia, nuodėmės lieka atskirais poelgiais, kuriems gali būti priešpriešinami kiti atskiri jas kompensuojantys ar išperkantys poelgiai. Vertinamas ne visas asmenybės *habitus*, kurį turi nepaliaujamai liudyti askezė arba kontempliacija, arba nuolatinė savikontrolė ir pasitikrinimas, bet konkretus atskiras veiksmas. Todėl nebėra reikalo pačiam

savo jėgomis išsikovoti *certitudo salutis*, o ši etiniu požiūriu tokia veiksminga sąvoka apskritai praranda savo reikšmę.

Malonės teikėjų (nuodėmklausio, sielos vadovo) vykdoma nuolatinė gyvenimo būdo kontrolė kartais būdavo labai veiksminga. Tačiau jos poveikį dažnai daugiau negu neutralizuodavo ta aplinkybė, kad malonė būdavo teikiama pakartotinai. Ypač išpažinties institutas, susijęs su nuodėmių atleidimu, dažnai turi nevienareikšmių praktinių pasekmių ir nevienodai funkcionuoja – priklausomai nuo jo taikymo būdo. Bendras, mažai specializuotas nuodėmių išpažinimas, labai dažnai susijęs tik su kolektyviniu prisipažinimu, kad buvo nusidėta (ypač būdingas rusų bažnyčiai), nepadaro jokio išliekamojo poveikio gyvenimo būdui. Nekelia abejonių tai, kad ir ankstyvosios liuteronybės išpažinties praktika buvo mažai veiksminga. Indų šventuosiuose raštuose pateikiami nuodėmių ir atgailos katalogai neskiria ritualinių nuodėmių atpirkimo nuo etinių nuodėmių atpirkimo ir sieja jį beveik vien tik su grynai ritualiniu (arba brahmanų luominių interesų padiktuotu) paklusnumu. Taigi hinduizmas galėjo daryti įtaką kasdienio gyvenimo būdui tik tradicionalizmo linkme, o hinduizmo guru sakramentinė malonė dar labiau sumenkino šį etinį poveikį.

Vakaruose katalikų bažnyčia su neprilygstama jėga sukrikščionino Vakarų Europą panaudodama išpažinties ir atgailos sistemą, kuriai pasaulyje nėra lygių. Toje sistemoje romėnų teisės technika sujungiama su germanų piniginės išpirkos (vergeldo[192]) idėja. Tačiau jos veiksmingumas racionalios gyvenimo metodikos išplėtojimo prasme būtų likęs ribotas ir tuo atveju, jeigu nebūtų įsigalėjusi liberali atlaidų praktika. Ir vis dėlto,

nors katalikų bažnyčios galia dabartinėje Prancūzijoje yra ribota, net ir šiandien išpažinties poveikis dievotiems katalikams pasireiškia „kiekybiškai" – menkesniu dviejų vaikų šeimoje sistemos paplitimu jų tarpe. Judaizme ir asketiniame protestantizme nėra nei išpažinties, nei kokio nors žmogaus teikiamos malonės, nei maginės sakramentų malonės. Visa tai lėmė tą istoriškai neregėtai stiprų abiejų religijų poveikį etiniu požiūriu racionaliam gyvenimo tvarkymui, kuriuo jos abi pasižymi, kad ir kaip smarkiai skirtųsi kitais atžvilgiais. Jose nėra tokios palengvinimo galimybės, kokią sukūrė išpažinties institutas ir institucinė malonė. Panašų poveikį turėjo tik nuodėmių išpažinimas metodistų grupių (po dvylika žmonių) susirinkimuose. Nors jam čia teikiama kitokia prasmė, vis dėlto iš jo galėjo išsirutulioti pusiau orginė Gelbėjimo armijos praktika.

Galų gale institucinė malonė yra iš prigimties linkusi padaryti pagrindine dorybe ir svarbiausia išganymo sąlyga paklusnumą autoritetui. Tai gali būti pačios institucijos arba charizmatinio asmens, kuris suteikia malonę, autoritetas (pavyzdžiui, guru autoritetas Indijoje kartais būna neribotas). Gyvenimo būdas šiuo atveju nėra sisteminamas iš vidaus – iš centro, kurį sukuria pats asmuo. Jį kontroliuoja tam tikras išorinis centras. Tas centras gali veikti ne gyvenimo būdo turinio etinės sistematizacijos linkme, bet daryti veikiau priešingą poveikį.

Tiesa, toks išorinis autoritetas praktiškai palengvina konkrečių sakralinių priesakų pritaikymą prie pasikeitusių išorinių sąlygų, padidindamas jų lankstumą. Kartu jo poveikis skiriasi nuo įsitikinimų etikos daromos įtakos. Pavyzdžiui, katalikų bažnyčia XIX a. praktiškai nustojo laikytis palūkanų draudimo, nors jis ir

buvo visiems laikams nustatytas ir Biblijos, ir popiežiaus dekretalijų. Tai buvo padaryta ne atvirai (šitai buvo neįmanoma), bet neoficialiu Vatikano nurodymu nuodėmklausiams nebeklausinėti apie palūkanų draudimo pažeidimus ir atleisti nuodėmes, su *sąlyga*, jog nekyla abejonių, kad atliekantis išpažintį paklus Šventajam sostui, jeigu šis kada nors ateityje nuspręs sugrįžti prie senųjų taisyklių. Prancūzijoje kleras kurį laiką agitavo tokiu pat būdu traktuoti dviejų vaikų šeimoje sistemą. Vadinasi, aukščiausioji religinė vertybė yra pats paklusnumas institucijai, o ne konkreti etinė pareiga ar paties žmogaus įgyta etinė virtuozo kvalifikacija. Nuosekliai laikantis institucinės malonės požiūrio, vienintelis visą gyvenimo būdą persmelkiantis principas yra formalus nusižeminimas ir paklusnumas, savo poveikiu panašus į dievoto mistiko „rezignaciją". Šiuo požiūriu Mallinckrodto[193] principas, kad kataliko laisvė yra paklusnumas popiežiui, turi universalią reikšmę.

Išganymas gali būti siejamas su *tikėjimu*. Jeigu ši sąvoka nėra sutapatinama su paklusimu praktinėms normoms, ji reiškia tam tikrų metafizinių teiginių teisingumo pripažinimą, t.y. kokių nors „dogmų" atsiradimą. Tų dogmų pripažinimas yra esminis priklausymo tam tikrai konfesijai požymis. Tačiau mes jau matėme, kad atskiros religijos labai skiriasi dogmų susiformavimo mastu. Kokios nors „doktrinos" egzistavimas skiria pranašų ir dvasininkų religiją nuo grynosios magijos. Žinoma, jau kiekviena magija reikalauja tikėti burtininko magine galia. O pirmiausia jos prielaida yra paties burtininko pasitikėjimas savimi ir savo maginiais sugebėjimais. Tačiau tą patį galima pasakyti apie kiekvieną religiją, įskaitant ankstyvąją krikščionybę. Kristus aiškina savo mokiniams, jog jie negalėjo

išgydyti apsėstojo todėl, kad abejojo savo galia. Tačiau jeigu kas nors yra visiškai įsitikinęs savo sugebėjimu daryti stebuklus, tai jo tikėjimas gali kalnus nuversti[194]. Kita vertus, dar ir šiandien tie, kam reikia maginių stebuklų, turi jais tikėti. Savo gimtinėje, o kartais ir kituose miestuose Jėzus negali padaryti jokių stebuklų ir „stebisi jų netikėjimu"[195]. Kaip jis nuolat aiškina, jis pagydo apsėstuosius ir luošius todėl, kad jie tiki jo galia. Šis tikėjimas gali būti sublimuotas etine linkme. Jėzus gali atleisti moteriškei santuokinės neištikimybės nuodėmę, nes ji tiki jo galia atleisti nuodėmes.

Kita vertus – ir tai čia yra svarbiausia, – tikėjimas tampa tam tikrų intelektu suprantamų teiginių teisingumo pripažinimu. Jie savo ruožtu yra intelektinės veiklos produktas. Konfucianizmas būtent todėl, kad jis neturi dogmų, nėra išganymo religija. Ankstyvasis islamas ir ankstyvasis judaizmas iš pradžių neturėjo jokių dogmatinių pretenzijų. Jie tik reikalavo (kaip ir kiekviena religija) tikėti jų Dievo, dabar laikomo vieninteliu, galia (taigi ir egzistavimu) ir jų pranašų misija. Kadangi islamas ir judaizmas yra knyginės religijos, tai jos turi laikyti šventąsias knygas Dievo įkvėptomis (islamas – netgi Dievo sukurtomis), o jų turinį pripažinti teisingu. Tačiau be kosmologinių, mitologinių ir istorinių pasakojimų, Įstatymas bei Pranašų knygos ir Koranas pateikia daugiausiai praktinius nurodymus ir patys savaime nereikalauja tam tikros intelektualinės įžvalgos.

Tik neprofetinėse religijose tikėjimas yra tiesiog sakralinės tradicijos žinojimas. Jų dvasininkai yra, kaip ir burtininkai, mitologijos ir kosmogonijos bei herojinių sagų žinovai (nes jie yra ir sakraliniai giedotojai). Vedų ir Konfucijaus etika tobulos etinės kvalifikacijos są-

lyga laiko mokyklinės literatūrinės tradicijos žinojimą, kuris dažnai tapatinamas su jos išmokimu atmintinai. Jeigu reikalaujama intelektualaus „supratimo", jau einama prie filosofinės ar gnostinės išganymo formos. Tačiau kartu atveriama didžiulė praraja tarp tų, kurie turi tobulą intelektualinę kvalifikaciją, ir masių. Tikrai oficiali „dogmatika" dėl to dar neatsiranda; egzistuoja tik filosofų nuomonės, kurios laikomos daugiau ar mažiau ortodoksinėmis, pavyzdžiui, ortodoksinė *vedanta* ir heterodoksinė *sankhja* hinduizme.

Teologų tikėjimas – oficialiai privalomos dogmos – neprilygstamu mastu išsiplėtojo krikščionių bažnyčiose. Tai buvo didėjančio intelektualizmo skverbimosi bei kovos su juo pasekmė. Neįmanoma praktiškai įgyvendinti reikalavimo, kad visi žinotų, suprastų šias dogmas ir tikėtų jomis. Mums šiandien sunku ir įsivaizduoti, kad bendruomenė, susidedanti (daugiausiai) iš smulkiųjų biurgerių, tikrai galėjo visiškai suprasti, pavyzdžiui, sudėtingą Laiško romiečiams turinį; o juk tikriausiai taip iš tiesų ir buvo. Tiesa, šiame tekste operuojama soteriologinėmis idėjomis, kurios buvo žinomos prozelitams miestiečiams, įpratusiems medituoti apie išganymo sąlygas bei susipažinusiems su žydų ir graikų kazuistika. Kita vertus, yra žinoma, kad XVI–XVII a. plačios smulkiųjų biurgerių masės intelektualiai perprato Dordrechto ir Vestminsterio sinodų dogmas[196] bei daugelį reformatų bažnyčių sudėtingų kompromisinių formulių. Tačiau normaliomis sąlygomis tokio reikalavimo bendruomeninėse religijose neįmanoma įgyvendinti nedarant tokių išvadų: arba visi, kuriems nebūdingas filosofinis žinojimas („hilikai" ir mistiškai neapšviesti „psichikai"), yra atskiriami nuo išganymo, kuris pasiekiamas vien žinantiesiems (gnos-

tikams), arba tikintiesiems neintelektualams (pistikams) žadama mažesnė palaima. Tai būdinga gnosticizmui bei indų intelektualų religijoms.

Pirmaisiais ankstyvosios krikščionybės gyvavimo šimtmečiais atvirai arba slaptai vyksta ginčas dėl to, ar teologinis *gnosis*, ar paprastas tikėjimas (*pistis*) yra aukštesnė arba vienintelė išganymą laiduojanti kokybė. Islame mutazilitai[197] gina teoriją, kad „tikinti" įprasta žodžio prasme, dogmatiškai neišsimokslinusi liaudis nepriklauso tikrajai tikinčiųjų bendruomenei. Visais šiais atvejais savitus tam tikros religijos bruožus lėmė teologų intelektualų (intelektualių religinio žinojimo virtuozų) ir dievotų neintelektualų, visų pirma religinės askezės bei kontempliacijos virtuozų, santykiai. Ir vieni, ir kiti turėjo laikytis požiūrio, kad „negyvas žinojimas" išganymui didesnės vertės neturi.

Jau Evangelijose Jėzaus palyginimais skelbiamas apreiškimas yra pateikiamas kaip sąmoningai ezoterinis. Intelektualinės aristokratijos išsiskyrimo galima išvengti tik tuo atveju, jeigu tikėjimas nėra tapatinamas su tikru teologinės dogmų sistemos supratimu ir jos teisingumo pripažinimu. Ir iš tikrųjų profetinėse religijose tokio tapatinimo nebuvo nuo pat pradžių arba (atsiradus dogmatikai) nuo to momento, kai jos tapo bendruomeninėmis religijomis. Dogmų išpažinimas niekada nebūna visiškai bereikšmis, – kitaip tai vertina tik askezės ir mistikos virtuozai. Tačiau tik kai kurias dogmas, kurios kitų dogmų atžvilgiu yra laikomos absoliučiai svarbiais „tikėjimo punktais" (*Glaubensartikel*), reikalaujama asmeniškai eksplicitiškai pripažinti (krikščionybėje tai vadinama terminu *fides explicita*). Kitų dogmų atžvilgiu reikalavimai būdavo nevienodi. Didelius reikalavimus kėlė protestantizmas „nuteisinimo tikėji-

mu"[198] pagrindu, o ypač (nors ne vien) - asketinis protestantizmas, kuriam Biblija buvo dieviškosios teisės kodeksas. Šie religiniai reikalavimai labai dideliu mastu lėmė liaudies mokyklų steigimą (sekant žydų pavyzdžiu) ir jaunuomenės mokymą, kuris buvo ypač intensyvus sektose. Dar ir XIX a. viduryje keliautojus stebindavo tai, kaip puikiai olandai išmanė Bibliją. Tuo pasižymėjo ir anglosaksai pietistai bei metodistai (skirtingai nuo kitų Anglijos liaudies mokyklų mokinių). Protestantų įsitikinimas Biblijos vienareikšmiškumu buvo pagrindas reikalauti asmeniškai išmanyti tikėjimą. Tačiau bažnyčia, turinti daug dogmų, daugumos jų atžvilgiu gali reikalauti tik *fides implicita*: bendro sutikimo tikėti tuo, ką atskiru atveju nurodys tikėjimo autoritetas. Tai plačiausiu mastu darė ir daro katalikų bažnyčia. Tačiau *fides implicita* jau yra ne asmeniškas dogmų teisingumo pripažinimas, bet pasitikėjimo pranašu arba institucijos nustatytu autoritetu ir atsidavimo jam pareiškimas. Kartu religinis tikėjimas nustoja būti intelektualinis.

Tiesa, intelektualumas religijai ir taip tampa antraeiliu dalyku, vos tik ji pasidaro etiniu požiūriu racionalia religija. Kaip pabrėžia Augustinas ir kiti, „įsitikinimų etikoje" tam tikrų teiginių teisingumo pripažinimas geriausiu atveju tėra žemesnioji tikėjimo pakopa. Tikėjimas turi tapti žmogaus sielos kokybe (*Gesinnungsqualität*). Asmeninis prisirišimas prie tam tikro dievo yra daugiau nei žinojimas ir būtent dėl to yra vadinamas „tikėjimu". Taip teigia ir Senasis, ir Naujasis Testamentas. „Tikėjimas", dėl kurio Abraomas „laikomas teisuoliu", yra ne intelektualinis dogmų tiesos pripažinimas, bet pasitikėjimas Dievo *pažadais*. Tokią svarbiau-

sią prasmę tikėjimas turi ir Jėzui bei Pauliui. Žinojimas ir dogmų išmanymas atsiduria antroje vietoje.

Kaip institucija organizuotoje bažnyčioje *fides explicita* reikalaujama (bent jau praktiškai) vien iš dogmatiškai išmokslintų dvasininkų, pamokslininkų, teologų. Ši *dogmatiškai* išsilavinusiųjų ir išmanančiųjų aristokratija atsiranda kiekvienoje religijoje, turinčioje susistemintą teologiją. Ši aristokratija pretenduoja (nevienodu mastu ir nevienodai sėkmingai) būti tikrąja religijos reiškėja *(Träger)*. Dar ir šiandien tarp pasauliečių, o ypač tarp valstiečių plačiai paplitęs įsitikinimas, kad kunigas turi daugiau suprasti ir daugiau tikėti, nei gali suvokti paprasto žmogaus protas. Tai tėra viena iš formų, kuriomis pasireiškia „išsilavinimo" teikiama „luominė" kvalifikacija, būdinga valstybinei, karinei, bažnytinei ir kiekvienai privačiai biurokratijai. Tačiau pirmapradiškumu šią tikėjimo sampratą pranoksta kita, jau minėta, būdinga ir Naujajam Testamentui, laikanti tikėjimą ypatinga charizma, suteikiančia nekasdienišką *pasitikėjimą* Dievo asmenine apvaizda. Tokį pasitikėjimą turi turėti sielų ganytojai arba tikėjimo didvyriai. Šis pasitikėjimas Dievo pagalba pranoksta įprastinius žmogaus sugebėjimus ir yra charizma, dėl kurios bendruomenės patikėtinis yra tikėjimo virtuozas, galintis praktiškai kitaip veikti ir pasiekti kitokių rezultatų, nei pajėgia paprastas tikintysis. Šiuo atveju tikėjimas yra tarsi maginių sugebėjimų surogatas.

Ši specifinė antiracionali vidinė nuostata, būdinga religingumui, kai neribotai pasitikima Dievu, gali paskatinti akosmistiškai ignoruoti sveiko proto praktinius argumentus ir labai dažnai lemia tokį beribį pasitikėjimą Dievo apvaizda, kad už pasekmes tų savo veiksmų, kuriuos jaučiasi padaręs Dievo valia, jis laiko

atsakingu vien patį Dievą. Ši nuostata ir krikščionybėje, ir islame, ir visur kitur yra griežtai priešinga „žinojimui“, būtent teologiniam žinojimui. Tai gali būti išdidus tikėjimo virtuoziškumas. Arba atvirkščiai, ta nuostata (ten, kur ji vengia puikybės keliamo pavojaus sudievinti kūrinį) gali reikšti besąlygišką religinį atsidavimą ir vidinį nusižeminimą prieš Dievą, kuris visų pirma reikalauja įveikti intelektualinį pasididžiavimą. Ji vaidina lemiamą vaidmenį ankstyvojoje Jėzaus ir Pauliaus krikščionybėje, vėliau – kovoje prieš graikų filosofiją, o dar vėliau ji lemia mistinių pneumatinių (spiritualistinių) sektų priešiškumą teologijai XVII a. Vakarų Europoje bei XVIII–XIX a. Rytų Europoje.

Tikras dievotumas visada apima tiesioginę ar netiesioginę „intelekto auką“ vienu ar kitu klausimu. Ši auka atnašaujama specifinio antintelektualinio įsitikinimo, kad yra būtina absoliučiai pasikliauti Dievu, vardan. Tą įsitikinimą išreiškia pasitikėjimo kupina formulė: *credo, non quod, **sed quia** absurdum est*[199]. Religijos, kurios skelbia transcendentinį Dievą, čia ir kitur pabrėžia paties žmogaus intelektualinių sugebėjimų menkumą, palyginti su Dievo didybe. Todėl ši nuostata skiriasi nuo budistinio žinių apie aną pasaulį išsižadėjimo, kadangi jos nepadeda kontempliacijai, kuri vienintelė gali suteikti išganymą. Ji skiriasi ir nuo to skeptiško išsižadėjimo pažinti pasaulio „prasmę“, kuris yra bendras visų laikų intelektualams: jis būdingas senovės graikų epitafijoms, geriausiems Renesanso kūriniams (pavyzdžiui, Shakespeare'o kūrybai), Europos, Kinijos, Indijos filosofijai ir moderniajam intelektualizmui. Atvirkščiai, minėtoji nuostata yra griežtas šio skepticizmo neigimas.

Didžiulį šio religingumo priešingumą intelektualizmui atspindi tikėjimas „absurdu". Jau Jėzaus kalbose išryškėja triumfas dėl to, kad tikėjimo Dievu charizma yra duota vaikams ir neprotingiesiems, o ne išmintingiems[200]. Kartu krikščionybė siekia panaudoti intelektualizmą savo tikslams. Patirdama vis didesnę graikų mąstymo formų įtaką, ji jau senovėje, o po to iš naujo ir daug didesniu mastu viduramžiais skatino universitetų kūrimą. Čia buvo puoselėjama *dialektika*, – ją bažnyčia sukūrė veikiama to įspūdžio, kurį darė konkuruojančiai jėgai (imperatoriui) tarnavusių teisininkų romanistų pasiekimai.

Šiaip ar taip, tikėjimu grindžiamo religingumo (*Glaubensreligiosität*) prielaida yra Dievas, tarpininkas, pranašas. Būtent jo naudai tam tikrais klausimais išsižadama tikrumo savo teisumu bei žinojimo. Todėl ši religingumo forma yra svetima Azijos religijoms.

Mes jau matėme, kad priklausomai nuo religijos vystymosi krypties „tikėjimas" gali įgyti skirtingas formas. Giminystė su kontempliatyvia mistika (tiesa, labai nevienodo masto) būdinga taikių sluoksnių tikėjimu grindžiamam religingumui, siekiančiam „išganymo". Tokių giminystės ryšių neturi pirmykštis kario pasitikėjimas didžiule savo Dievo jėga, vis dar dominuojantis Jahvės religijoje ir ankstyvajame islame. Užtat „išganymui" kaip sakralinei gėrybei būdinga tendencija virsti „būseniniu" ryšiu su Dievu, *unio mystica*. Ir kuo sistemingiau yra eliminuojamas praktinis tikėjimo aspektas, tuo lengviau gali būti padarytos tiesiogiai anomistinės išvados, būdingos visai mistikai.

Jau Pauliaus laiškai, o ir tam tikri prieštaravimai Jėzaus pasisakymuose rodo, kaip sunku autentišką „išganymo" religingumą, grindžiamą „tikėjimu" anksčiau

aptarta pasitikėjimo prasme, vienareikšmiškai susieti su apibrėžtais etiniais reikalavimais. Tad Pauliui nuolat reikėjo labai sudėtingais argumentais kovoti su akivaizdžiomis savo paties pažiūrų išvadomis. Šias anomistines išvadas visiškai atskleidė markionitai[201], nuosekliai laikęsi išganymo per tikėjimą (*Glaubenserlösung*) principo, kurį skelbė Paulius. Kai išganymas per tikėjimą stipriai akcentuojams, tikėjimui nėra lengva kasdienybės religiją paveikti etiniu požiūriu aktyvios gyvenimo būdo racionalizacijos linkme. Žinoma, tikėjimas gali daryti tokį poveikį pranašui asmeniškai. Tam tikromis aplinkybėmis jo tiesioginis poveikis yra antiracionalus: tiek atskirais atvejais, tiek iš principo. Pavyzdžiu gali būti kai kurie religingi liuteronai, kurie draudimo sutartis laiko nepasitikėjimo Dievo apvaizda ženklu. Ir kiekvieną racionalią sanktifikacijos metodiką, viltį išsigelbėti darbais (*Werkgerechtigkeit*), o visų pirma siekimą pranokti įprastinę dorovę asketiniais darbais tikėjimu grindžiamas religingumas traktuoja kaip šventvagišką pasikliovimą žmogaus galiomis.

Ten, kur toks tikėjimu grindžiamas religingumas yra nuosekliai plėtojamas, atmetama nepasaulietinė askezė, ypač vienuolystė (pavyzdžiui, ankstyvajame islame). Jis tokiu būdu gali (kaip darė liuteroniškasis protestantizmas) suteikti religinę vertę pasaulietiniam profesiniam darbui ir sustiprinti tokio darbo paskatas nuvertindamas dvasininkų atgailos ir sakramentų malonę ir paskelbdamas, kad reikšmingas yra vien asmeninis tikinčiojo ryšys su Dievu. Tai liuteronybė iš esmės darė nuo pat pradžių. Vėliau tą poveikį dar labiau sustiprino visiškas išpažinties pašalinimas, o ypač pietizmas, kurį per kvakerius bei kitus įtakos kanalus,

apie kuriuos mažai žinojo ir patys pietistai, veikė Spenerio ir Francke's[202] asketinės tendencijos.

Vokiškas žodis *Beruf*[203] kilo iš Lutherio atlikto Biblijos vertimo, o pasaulietinę profesinę dorybę liuteronybė nuo pat pradžių vertino kaip vienintelę Dievui patinkančio gyvenimo formą. Tačiau liuteronybėje „darbai" nebuvo nei realus sielos išsigelbėjimo pagrindas, kaip buvo katalikybėje, nei atgimimo pažinimo pagrindas, kuriuo juos laikė asketinis protestantizmas. O dominuojančia tikrumo dėl išganymo forma liko įprastas gerojo Dievo maloningos globos jausmas. Todėl dominuojančia nuostata pasaulio atžvilgiu liko kantrus „prisitaikymas" prie jo tvarkos. Šia nuostata liuteronybė ryškiai skyrėsi nuo visų tų protestantizmo formų, kurios tikrumo dėl išganymo sąlyga laikė pasitikrinimą gerais darbais (pietistai jį vadino *fides efficax*[204], o islamo charidžitai[205] – *'amal*) arba reikalavo metodiško gyvenimo būdo. Pagaliau ji skyrėsi ir nuo asketinių sektų virtuozų religijos.

Liuteronybėje nėra jokių impulsų socialiai ar politiškai revoliucingam arba bent jau racionaliam reformatoriškam požiūriui į pasaulį. Liuteronų požiūriu, reikia ne racionaliai etiškai pertvarkyti pasaulį, bet išsaugoti pasaulyje ir nuo pasaulio tikėjimą kaip sakralinę gėrybę. Ten, kur skelbiamas tyras ir grynas Dievo žodis, viskas, kas svarbu liuteronui, yra jau duota. Išorinio pasaulio tvarka ir netgi pačios bažnyčios tvarka yra neutralūs dalykai *(adiaphoron)*. Tiesa, šis klusnus, palyginti indiferentiškas pasauliui ir (skirtingai nuo askezės) „atviras pasauliui" jausmingas tikėjimas yra raidos produktas. Tikėjimu grindžiamam religingumui nėra lengva gyvenimo būdui suteikti antitra-

dicionalistinius racionalius bruožus. Jame nėra jokių vidinių impulsų racionaliai užvaldyti ir pertvarkyti pasaulį.

„Tikėjimas" tuo pavidalu, kuriuo jis reiškiasi ankstyvojo islamo bei Jahvės karinėse religijose, yra paprasta sekėjų ištikimybė Dievui ar pranašui. Tai yra pirmapradis visų santykių su antropomorfiniais dievais•bruožas. Už ištikimybę Dievas atlygina, už neištikimybę baudžia. Kitų savybių šis asmeniškas santykis su Dievu įgyja tik ten, kur išganymu grindžiamo religingumo reiškėjai *(Träger)* yra taikios bendruomenės, o ypač – sekėjai iš biurgerių sluoksnių. Tik tokiu atveju tikėjimas kaip išganymo priemonė gali pasidaryti jausmingas ir įgyti *meilės* Dievui ar išganytojui bruožų, kuriais pasižymi jau žydų tremties ir vėlesnių laikų religingumas. Tie bruožai dar labiau sustiprėja ankstyvojoje krikščionybėje, visų pirma Jėzaus ir Jono doktrinose. Dievas dabar pasirodo kaip maloningas valdovas ar šeimos tėvas. Jėzus vadina Dievą tėvu. Kai kas čia įžvelgia nesemitiškų religijų įtaką, nes dykumų tautų (daugiausiai semitiškų) dievai žmones „kuria", o graikų dievai – „pagimdo" ar „pradeda" (*zeugen*). Tai visiška nesąmonė, nes krikščionių Dievas niekada ir negalvojo apie žmogaus pradėjimą: *γεννηθέντα μὴ ποιηθέντα* (pagimdytas ir nesukurtas) yra tas predikatas, kuris triasmeniškai sudievintą Kristų skiria nuo žmogaus. Nors krikščioniškasis Dievas apgaubia žmones antžmogiška meile, jis visai nėra šiuolaikinis švelnus tėtušis – tai geranoris, tačiau kartu rūstus ir griežtas karališkasis patriarchas, koks buvo jau žydų Dievas.

Žinoma, idėja, kad žmogus yra Dievo vaikas, dar labiau sustiprino tikėjimo emocingumą (skirtingai nuo asketinio vaizdinio, kad žmogus yra Dievo įrankis).

Dėl tos idėjos įtakos gyvenimo būdo vienybė dar uoliau siejama su jausminga nuotaika ir pasitikėjimu Dievu, o ne su etiniu pasitikrinimo įsisąmoninimu. Taip praktinis racionalus gyvenimo būdo pobūdis dar labiau susilpninamas. Tokiu jausmingumu liuteronų pastorių pamokslai pasižymi nuo pietizmo atgimimo laikų. Būtent jų „kanaanietiška kalba", rezignuojantis, verkšlenantis tonas stiprius vyrus taip dažnai ir atbaido nuo bažnyčios.

Tikėjimu grindžiamas religingumas visiškai antiracionaliai gyvenimo būdą veikia ten, kur ryšys su Dievu tampa aistringu pamaldumu. Šiuo atveju tikėjimas įgyja atvirą arba paslėptą erotinį atspalvį. Tai būdinga įvairioms sufistinės meilės Dievui atmainoms, bernardinų Giesmių giesmės mistikai, Marijos, Jėzaus širdies bei panašiems kultams, taip pat kai kurioms jausmingoms specifinio liuteroniško pietizmo atmainoms (Zinzendorfas). Tačiau ryškiausias pavyzdys gali būti specifinis hinduistinis *bhaktės* (meilės) pamaldumas populiariose Indijos masinėse išganymo religijose (nuo V–VI a. jos visiškai išstūmė prakilnų budistinį intelektualų religingumą), o ypač soteriologinėse višnuizmo formose. Čia skiriamos keturios atsidavimo Krišnai (tiksliau – vaikui Krišnai), kuris Mahabharatoje buvo išaukštintas kaip išganytojas, pakopos: tarno, draugo, vaiko (arba tėviška) meilė ir galiausiai aukščiausioji pakopa, kurioje meilė Krišnai atvirai laikoma erotiška ir prilyginama *gopis* meilei (Krišnos meilužių meilei). Šis religingumas yra priešiškas kasdienybei jau tuo, kad jame įgyjant malonę savo sakramentais didesniu ar mažesniu mastu tarpininkauja guru ir gosainai. Vertinant praktinių pasekmių požiūriu, jis yra sublimuotas *šaktės* religingumo atitikmuo. Šis religingumas, po-

puliarus žemiausiuose sluoksniuose, susijęs su dievų žmonų ir meilužių garbinimu, kurio dalis neretai būdavo erotinės orgijos. Šiaip ar taip, jis yra artimas orginiam religingumui. Jis visais atžvilgiais svetimas krikščioniškosioms grynojo tikėjimu grindžiamo religingumo formoms, nuolatiniam nepalaužiamam pasitikėjimui Dievo apvaizda. Erotinio pobūdžio ryšys su išganytoju užmezgamas daugiausiai techninėmis priemonėmis – tam tikrais pamaldumo pratimais. Užtat krikščioniškasis tikėjimas apvaizda yra *charizma*, kuri išsaugoma *valios* pastangomis.

Pagaliau išganymas gali būti visiškai laisva malonės dovana, *predestinacijos malonė* (*Prädestinationsgnade*). Ją visiškai laisvai, be jokios priežasties suteikia Dievas, kurio sprendimų motyvai yra nepažinūs. Būdamas visažinis, jis negali keistis, o žmogaus elgesiu jo neįmanoma paveikti. Būtina šios išganymo sampratos sąlyga yra transcendentinis Dievas kūrėjas. Todėl jos nėra antikos ir Azijos religijose. Predestinacijos malonė skiriasi nuo herojiškų karinių religijų vaizdinio apie aukštesnį už dievus likimą tuo, kad ji siejama su apvaizda: Dievas valdo pasaulį nustatydamas tvarką, kuri yra racionali jo požiūriu, nors žmogui gali atrodyti iracionali. Kita vertus, tikėjimas predestinacijos malone nepalieka vietos Dievo gerumui. Jis tampa griežtu, didybės pilnu valdovu. Tikėjimas predestinacija ir tikėjimas likimu turi bendrą bruožą: abu jie ugdo tvirtumą ir orumą, nors (o gal būtent dėl to, kad) visiškas paties žmogaus galių nuvertinimas yra išgelbėjimo laisva Dievo malone sąlyga.

Tokie šalti ir dorovingi žmonės kaip Pelagijus galėjo tikėti, kad išganymui pakanka jų pačių darbų. Pranašų tarpe predestinacija tiki arba tokie žmonės kaip

Calvinas ir Mahometas, arba tokie kaip Augustinas ir tas pats Mahometas. Pirmuosius įkvepia racionalus religinės galios siekimas, tikrumas dėl savo misijos, kuri jiems teko ne tiek dėl jų asmeninio tobulumo, kiek dėl jų padėties pasaulyje ir Dievo valios. Antrieji turėjo pažaboti savo galingas aistras ir jautė, jog tai jiems pavyko tik todėl, kad jiems padėjo juos valdanti išorinė jėga. Šį jausmą patyrė ir Lutheris – didžiausio susijaudinimo laikais, po sunkių kovų su nuodėme. Tačiau vėliau, vis labiau prisitaikant prie pasaulio, tas jausmas nusilpo.

Predestinacija išrinktajam suteikia patį didžiausią tikrumą dėl malonės, *jeigu* jis kartą įsitikino, kad priklauso negausiai išrinktųjų sakralinei aristokratijai. Kadangi absoliutus netikrumas ilgesnį laiką yra nepakeliamas, turi būti simptomai, parodantys, ar konkretus asmuo turi šią nepaprastai svarbią charizmą. Kadangi Dievas vis dėlto tikisi pateikti žmonėms keletą pozityvių nurodymų, kokia veikla jam patinka, tokiu simptomu gali būti tik sugebėjimo prisidėti prie jų įvykdymo demonstracija. Tas sugebėjimas čia, kaip ir kiekvienos aktyvios religinės charizmos atveju, turi lemiamą reikšmę. Be to, tas sugebėjimas turi būti rodomas nuolatos ir metodiškai, nes žmogus arba turi malonę, arba ne. Tikrumo dėl išganymo ir malonės pastovumo nepaveikia atskiri nusižengimai, – būdamas kūrinys kaip ir kiti nuodėmingieji, jų neišvengia ir predestinuotasis. Jį lemia pagrindinė ir pastovi asmenybės ypatybė: žinojimas, kad iš autentiško vidinio ryšio su Dievu, kurį nustatė paslaptinga malonė, kyla ne nusižengimai, bet Dievo pageidaujama veikla.

Gali atrodyti, kad „logiška" tikėjimo predestinacija išvada yra fatalizmas. Iš tikrųjų tas tikėjimas kaip tik

patiems nuosekliausiems jo šalininkams suteikė pačius svarbiausius, kokius tik galima įsivaizduoti, motyvus veikti vykdant Dievo valią. Žinoma, priklausomai nuo pirminio pranašystės turinio ta veikla gali būti skirtingų formų. Šis tikėjimas lėmė islamo kovotojų už tikėjimą pirmųjų kartų beatodairišką pasiaukojimą vykdant religinį priesaką šventajame kare užkariauti pasaulį. Tačiau jis lėmė ir krikščioniškajam doros įstatymui paklūstančių puritonų etinį rigorizmą, legalumą ir racionalią gyvenimo metodiką. Ir islamo, ir Cromwellio kavalerijos neįveikiamumo šaltinis buvo drausmė religiniame kare. Puritonų verslininkų virtuoziškumo šaltinis buvo pasaulietinė askezė ir disciplinuotas išganymo siekimas vykdant Dievo skirtą profesinį pašaukimą. Neišvengiama nuoseklaus tikėjimo predestinacijos malone pasekmė yra radikalus ir tikrai galutinis kiekvienos magijos, sakramentų ar institucijos teikiamos malonės nuvertinimas suverenios Dievo valios atžvilgiu, kuris iš tikrųjų pasireiškė visur ten, kur šis tikėjimas egzistavo ir buvo realizuotas visiškai grynu pavidalu. Šiuo atžvilgiu stipriausiai jis pasireiškė puritonizme.

Islame predestinacija nebuvo dviguba predestinacija: apie Alachą nebuvo drįstama teigti, kad jis lemia pakliūti į pragarą. Apie jį sakoma, kad jis atima savo malonę ir „leidžia" žmogui klysti, – šito žmogus, būdamas netobulas, negali išvengti. Kadangi islamas iš pradžių buvo karių religija, predestinacija čia turėjo helenų „moiros" atspalvį. Čia kur kas silpniau išplėtoti racionalūs „pasaulio valdymo" (*Weltregiment*) elementai ir silpniau pabrėžiama anapusinio religinio likimo determinacija. Vyravo idėja, kad nuo predestinacijos priklauso ne anapusinis, bet būtent žemiškasis likimas

nekasdieniškose situacijose. Pavyzdžiui (ir svarbiausia), ar kovotojas už tikėjimą kris mūšyje, ar ne. O anapusinį atskiro asmens likimą pakankamai laidavo jau pats jo tikėjimas Alachu ir jo pranašu, todėl to tikėjimo nereikėjo įrodyti gyvenimo būdu, – toks buvo bent jau senovinis požiūris; racionali kasdienės askezės sistema šiai karių religijai iš pradžių buvo svetima. Todėl nors islame predestinacijos doktrina nuolatos parodydavo savo galią vykstant religiniams karams (pavyzdžiui, dar neseniai Mahdžio karuose[206]), ta galia nusilpdavo, kai tik islamas „supasaulėdavo". Taip buvo todėl, kad islamas, skirtingai nuo puritonizmo, nesukūrė jokios kasdienio gyvenimo metodikos.

Puritonizme nulemtas buvo būtent anapusinis likimas, o *certitudo salutis* priklausė būtent nuo dorybės įrodymo *kasdienybėje*. Todėl, palyginti su pirminėmis Calvino pažiūromis, tikėjimo predestinacija reikšmė tik padidėjo, kai jo religija supasaulėjo. Būdinga, kad puritonų tikėjimą predestinacija valdžia visur laikydavo pavojingu valstybei ir priešišku autoritetams, nes jis buvo skeptiškas pasaulietinio legitimumo ir autoriteto atžvilgiu. Omejadų dinastija, kuri garsėjo kaip „pasaulietinė", buvo tikėjimo predestinacija šalininkė, nes tikėjosi predestinuojančia Alacho valia įteisinti savo pačios neteisėtai įgytą valdžią.

Matome, kaip predestinacijos siejimas su konkrečiais pasaulio įvykiais, o ne su pomirtiniu likimu tuoj panaikina jos etinį racionalų pobūdį. Tikėjimas predestinacija vis dėlto skatino ankstyvojo islamo kovotojų už tikėjimą asketizmą. Tačiau kasdienybėje, kadangi islamas dorovei kelia išorinius bei ritualinius reikalavimus, tas poveikis atsidūrė antroje vietoje, o pats tikėjimas predestinacija, būdamas mažiau racionalus, liau-

dies religingume lengvai įgijo fatalistinių bruožų (kismetas[207]) ir būtent todėl iš liaudies religijos neišstūmė magijos.

Konfucianistinė etika, kuria vadovavosi Kinijos patrimonialinė biurokratija, „lemties" žinojimą laiko sielos taurumo garantu. Kita vertus, maginiame masių tikėjime ta lemtis kartais įgyja fatalistinių bruožų. Išsilavinusiųjų tikėjime lemtis yra viduryje tarp apvaizdos ir *moiros*. Moira ir ryžtas ją pakelti yra herojiško kario išdidumo šaltinis. O iš predestinacijos kyla („fariziejiškas") herojiškos biurgeriškos askezės išdidumas.

Tačiau niekur kitur predestinuotos sakralinės aristokratijos išdidumas nebuvo taip glaudžiai susijęs su profesine veikla bei su idėja, kad *racionalios* veiklos sėkmė rodo Dievo palaiminimą, kaip tai buvo būdinga puritonų tikėjimui predestinacijos malone. Todėl niekur kitur asketinių motyvų poveikis ekonominiam mentalitetui (*Wirtschaftsgesinnung*) nebuvo toks intensyvus. Predestinacijos malone tiki religijos virtuozai, kurie vieni pakelia amžinojo „dvigubo dekreto"[208] idėją. Kuo labiau ši idėja skverbėsi į kasdienybę ir į masių religingumą, tuo sunkiau pakeliamas darėsi jos niūrus rimtumas. Galų gale kaip *caput mortuum*[209] Vakarų asketiniame protestantizme išliko tas ženklas, kuriuo ji paženklino racionalų kapitalistinį mentalitetą: būtent profesionalizmo metodiško įrodymo ekonominiame gyvenime idėja.

Kuyperio[210] neokalvinizmas jau nebedrįsta ginti tikėjimo predestinacija jo grynuoju pavidalu. Tačiau tas tikėjimas nėra tikrai sunaikintas. Jis tik keičia savo formą. Visomis aplinkybėmis predestinacijos determinizmas buvo pačios intensyviausios, kokią tik galima įsivaizduoti, „įsitikinimų etikos" centralizacijos priemonė.

Kaip mes šiandien pasakytume, „dieviškasis pasirinkimas“ amžinos vertės akcentu pažymi „visą asmenybę“, o ne kokį nors atskirą veiksmą.

Nereliginis, šio pasaulio determinizmu pagrįstas šio religinio vertinimo atitikmuo yra specifinė „gėda“ ir, taip sakant, bedieviškas nuodėmės jausmas, kuris persekioja šiuolaikinį žmogų dėl etikos sistematizacijos – nesvarbu, kokiu metafiziniu pagrindu – įsitikinimų etikos linkme. Jo slaptą kančią sukelia ne tai, kad jis ką nors padarė, bet tai, kad jis ne savo valia, dėl savo nepakeičiamos prigimties *„yra“* toks, kad jis *„galėjo“* tai padaryti. Kitas jo slaptos kančios šaltinis yra kitų deterministinis „fariziejiškumas“, kurį jie parodo jį smerkdami. Jis yra toks pat nežmoniškas, kaip ir religinis tikėjimas predestinacija, nes panaikina galimybę „atleisti“, „atgailauti“ arba „pasitaisyti“. Skirtumas tik tas, kad tikėjime predestinacija dar glūdi tam tikro slapto dieviško *ratio*[211] vaizdinys.

11

RELIGINĖ ETIKA IR „PASAULIS“

Kuo sistemingesni ir gilesni išganymu grindžiamo religingumo „etiniai įsitikinimai“, tuo stipresnė įtampa tarp jo ir pasaulio realybės. Kol religingumas yra ritualinis ar Įstatymu grindžiamas religingumas, ta įtampa nėra principinė. Ši religingumo forma daro pasauliui iš esmės tokį patį poveikį, kaip ir maginė etika. Tai reiškia, kad tradicinėms konvencijoms ji suteikia nekeičiamumo aureolę, nes visi Dievo sekėjai yra suinteresuoti išvengti Dievo rūstybės, t.y. nubausti už normų pažeidimus. Ten, kur tam tikra norma įgyja Dievo potvarkio reikšmę, ji nustoja būti pakeičiama konvencija ir įgyja šventumo rangą. Kaip ir kosmoso tvarka, ji laikoma visada galiojusia ir visada galiosiančia. Ji gali būti tik interpretuojama, bet negali būti keičiama, išskyrus tą atvejį, kai pats Dievas apreiškia naują normą.

Panašiai kaip simbolizmas stereotipizuoja tam tikrus kultūros turinio elementus, o maginiai nurodymai – konkrečius santykius su žmonėmis ir daiktais, taip religija šioje stadijoje stereotipizuoja visų teisėtvarkos ir konvencijų sritį. Ir indų, ir islamo, ir parsų, ir žydų šventosios knygos, taip pat klasikinės kinų knygos vienodai traktuoja ceremonijų, ritualo ir teisines normas.

Teisė yra „šventa" teisė. Religijos stereotipizuotos teisės dominavimas yra viena svarbiausių kliūčių teisėtvarkos ir ekonomikos racionalizacijai.

Kita vertus, etinės pranašystės, sulaužydamos stereotipizuotas magines arba ritualines normas, gali sukelti gilias – staigias arba laipsniškas – revoliucijas kasdienėje gyvenimo tvarkoje, o ypač – ekonomikoje. Savaime suprantama, kad religijos galia abiem kryptimis nėra neribota. Toli gražu ne visur, kur religija yra vienaip ar kitaip susijusi su permainomis, ji yra jų varomoji jėga. Visų pirma ji niekur nesukuria iš nieko naujų ekonominių santykių. Tam turi egzistuoti bent jau galimybės, o kartais – ir labai stiprios paskatos *(Antriebe)*, glūdinčios esamuose santykiuose ir interesų konsteliacijose. O ir religijos galimybės konkuruoti su galingais ekonominiais interesais yra labai ribotos. Neįmanoma pateikti bendros formulės, kuri apibrėžtų skirtingų raidos komponentų santykinę galią ir jų tarpusavio „prisitaikymo" būdą.

Ekonominio gyvenimo poreikiai patenkinami arba perinterpretuojant sakralines normas, arba jas apeinant (šiuo atveju pateikiami kazuistiniai motyvai), arba jas tiesiog pašalinant praktiškai. Tai gali padaryti dvasinė atgailos ir malonės jurisdikcija. Pavyzdys čia gali būti tai, kaip katalikų bažnyčia visiškai neutralizavo (netgi *in foro conscientiae*[212]) tokį svarbų palūkanų draudimą, nepanaikindama jo eksplicitiškai, – tai būtų buvę neįmanoma. Mes dar aptarsime būdą, kuriuo tai buvo padaryta. Taip galėtų atsitikti ir su uždraustu *onanismus matrimonialis*[213] (dviejų vaikų sistema).

Kadangi religinės normos dažnai būna nevienareikšmės arba nieko nesako apie naujas problemas bei praktiką, absoliučiai nepajudinami stereotipai koegzistuoja

su kraštutine savivale: neįmanoma nustatyti, kurios šių normų iš tikrųjų galioja. Apie islamiškąjį šariatą vargu ar galima pasakyti, kurios jo normos šiandien dar galioja praktiškai. Tas pats tinka visoms ritualistinio kazuistinio pobūdžio sakralinėms teisėms ir doroviniams priesakams.

Religinių priedermių principinis susisteminimas *„įsitikinimų etikos"* (*Gesinnungsethik*) pavidalu sukuria visiškai naują situaciją. Jis panaikina atskirų normų stereotipizaciją, „prasmingai" pajungdamas visą gyvenimo būdą religiniam išganymo tikslui. Įsitikinimų etika nežino jokios „šventosios teisės". Ji pripažįsta tik „šventus įsitikinimus", kurie priklausomai nuo situacijos gali sankcionuoti skirtingas elgesio maksimas. Taigi ji yra lanksti ir pajėgi prisitaikyti. Priklausomai nuo gyvenimo būdo, kurį ji sukuria, pakraipos ji gali ne stereotipizuoti, bet teikti vidines paskatas revoliucinėms permainoms. Tačiau šį sugebėjimą ji įgyja tik labai opių savo pačios „vidinių" problemų kaina. Religinių postulatų vidinis priešingumas pasaulio tikrovei ne sumažėja, bet padidėja. Didėjant socialinių santykių bei jų turinio sistematizacijai ir racionalizacijai, išorinį teodicėjos atpildo postulatą pakeičia atskirų gyvenimo sričių autonominių dėsningumų konfliktai su religiniu postulatu. Todėl kuo intensyvesnis religinis poreikis, tuo didesniu mastu „pasaulis" tampa problema. Tai mes turime parodyti aptardami pačius svarbiausius šio tipo konfliktus.

Religinė etika nevienodai giliai įsiskverbia į socialinės tvarkos sferą. Tai priklauso ne vien nuo to, kiek yra stiprūs jos maginiai ir ritualiniai saitai, ar nuo bendro religingumo pobūdžio. Svarbiausias dalykas yra principinis religijos požiūris į pasaulį apskritai. Kuo

sistemingesnis ir racionalesnis religinis pasaulėvaizdis, tuo labiau gali sustiprėti etinė įtampa tarp to požiūrio ir atskirų pasaulio institucinės tvarkos sferų. Ją didina ir šių sferų sistematizacija, grindžiama jų autonominiais dėsningumais. Atsiranda pasaulį atmetanti religinė etika, kuri savo prigimtimi nebėra stereotipizuojantis sakralinis teisynas. Ta įtampa, kurią ji suteikia žmogaus santykiams su pasauliu, yra stiprus dinaminis pasaulio raidos momentas.

Jokios analizės nereikalauja bendrosios pasaulietinio gyvenimo dorybės, kurias perima religinė etika. Tokios savaime suprantamos dorybės yra šeimos santykiai, taip pat tiesos sakymas, patikimumas, pagarba svetimai gyvybei ir nuosavybei (įskaitant moterų nuosavybę). Tačiau labai būdinga, kad skirtingos religijos akcentuoja skirtingas dorybes. Antai konfucianizmas nepaprastai sureikšmina pietetą šeimoje. Jį skatina maginė protėvių dvasių reikšmė, ir jį praktiškai uoliai puoselėja patriarchalinė ir patrimonialinė biurokratinė valdžios organizacija. Pasak Konfucijaus, šiai valdžiai „nepaklusnumas yra baisiau už žemus įsitikinimus“. Todėl, kaip jis tiesiai sako, klusnumas šeimos autoritetui turi būti visuomeninių ir politinių savybių požymis. Poliarinė konfucianizmo priešingybė yra visų šeimyninių ryšių suardymas radikalesnėje bendruomeninio religingumo formoje: kas negali nekęsti savo tėvo, tas negali būti Jėzaus mokinys.

Kiti pavyzdžiai yra griežtas indų ir zaratustrizmo etikos reikalavimas sakyti tiesą, palyginti su žydų ir krikščionių dekalogu (ten jis galioja tik liudijimui teisme), ir visiškas šios pareigos nuvertinimas konfucianistinės kinų biurokratijos luominėje etikoje, kur svarbiausios yra ceremonialinio korektiškumo normos.

Visos specifinės indiškos religijos nuo beveik visų kitų skiriasi absoliučiu draudimu užmušti bet kokią gyvą būtybę (*ahimsa*), kurio pagrindas yra animistiniai metempsichozės vaizdiniai. Jis smarkiai pranoksta zaratustrizmo draudimą kankinti gyvulius, kurį lėmė Zaratustros priešiškumas orgijoms.

Kiekvienos religinės etikos, kuri neapsiriboja atskirais maginiais nurodymais ir šeimyniniu pietetu, turinį iš pradžių lemia du paprasti motyvai, kuriais vadovaujasi kasdienė veikla už šeimos ribų. Pirma, tai teisingas kerštas skriaudėjui ir, antra, broliška pagalba bėdos ištiktam draugiškam kaimynui. Ir viena, ir kita yra atpildas: skriaudėjas „nusipelno" bausmės, kurios įvykdymas numalšina pyktį, o kaimynas – pagalbos nelaimėje. Kinų, vedų, zaratustrizmo ir žydų (netgi po Babilono tremties) etika laiko savaime suprantamu dalyku, kad priešams už blogį reikia atsilyginti blogiu. Teisingas atpildas čia laikomas socialinės tvarkos pagrindu. Todėl prisitaikanti prie pasaulio Konfucijaus etika Kinijoje tiesiai skelbia esant antivalstybinę meilės priešui idėją, kurią iš dalies motyvuoja mistika, o iš dalies – socialinės naudos sumetimai. Šią idėją perima vėlesnioji (laikotarpio po Babilono tremties) žydų etika. Tačiau, kaip aiškina Meinholdas, tai daroma tik tam, kad priešas būtų dar labiau sugėdintas žydų kilnumo ir gerų darbų. Be to, daroma svarbi išlyga, kurios laikosi ir krikščionybė: kerštas yra Dievo reikalas; Dievas tuo tikriau atkeršys, kuo labiau nuo keršto susilaikys žmogus.

Bendruomeninis religingumas solidarumo pareigas giminaičiams, kraujo broliams ir gentainiams papildo pareigomis religinės bendruomenės nariams. Arba, greičiau, pareigas giminaičiams pakeičia pareigomis

bendratikiams: kas nepaliks tėvo ar motinos, tas negali būti Jėzaus mokinys. Šiame kontekste ir šia prasme reikia suprasti ir jo pasakymą, jog jis į pasaulį atėjo tam, kad neštų ne taiką, bet kalaviją. Iš to kyla „brolybės" priesakas, kuris yra būdingas būtent bendruomeniniam religingumui (nors ir ne kiekvienam, tačiau būtent jam), nes jis labiausiai išvaduoja nuo politinio junginio. Ir ankstyvojoje krikščionybėje, pavyzdžiui, Klemenso Aleksandriečio[214] doktrinoje, brolybės priesakas visiškai galioja tik bendratikių rate, o ne už jo ribų.

Kaip matėme, broliška pagalba bėdoje atsiranda kaimynų bendrijoje[215]. „Artimiausias" kaimynas padeda, nes ir jam gali prireikti pagalbos. Visuotinė meilė pasidaro galima tik tada, kai stipriai susimaišo politinės ir etninės bendrijos, o dievai kaip universalios jėgos atsiskiria nuo politinių junginių. Mylėti svetimų religijų šalininkus yra labai sunku, kai bendruomeninės religijos konkuruoja, savo dievą skelbdamos vieninteliu. Budistinė tradicija pasakoja, kaip vienuoliai džainistai stebėjosi sužinoję, kad Budha nurodė savo mokiniams pasidalyti su jais maistu.

Vystant ekonominei diferenciacijai, paprotys ateiti į talką kaimynui bei padėti jam bėdoje buvo pritaikytas ir skirtingų socialinių sluoksnių santykiams. Tai jau labai anksti atsispindėjo religinėje etikoje. Dainiai ir burtininkai, šios anksčiausiai nuo žemės atsiskyrusios „profesijos", gyvena iš turtingųjų dosnumo. Jie juos visais laikais giria, tačiau šykštuolį apiberia prakeiksmais. Kaip mes dar pamatysime, natūralinio ūkio sąlygomis didiku padaro ne turtas pats savaime, bet dosnus ir svetingas gyvenimo būdas. Todėl *išmaldos* davimas yra pirminis ir universalus kiekvieno etinio

religingumo elementas. Tiesa, šis reikalavimas motyvuojamas nevienodai. Netgi Kristus kartais motyvuoja geradarystę vargšams remdamasis atpildo principu: kuo mažiau vargšai išgali atsilyginti šiapus, tuo tikriau Dievas atlygins už ją anapus. Šias idėjas papildo tikėjimo brolių solidarumo principas – jo propaguojama brolybė kartais labai artima „meilės komunizmui".

Islame išmaldos davimas yra vienas iš penkių absoliučių įsakymų, kuriuos turi vykdyti kiekvienas, išpažįstantis šią religiją. Senajame hinduizme, Konfucijaus doktrinoje bei ankstyvajame judaizme tai yra tiesiog „geras darbas", senajame budizme (iš pradžių) – vienintelis tikrai svarbus dalykas, kurio reikalaujama iš pamaldaus pasauliečio. O antikinėje krikščionybėje išmalda beveik įgijo sakramento reikšmę (dar Augustino laikais tikėjimas be išmaldos nelaikomas tikru).

Nuo išmaldos priklausė beturtis islamo kovotojas už tikėjimą, vienuolis budistas, nepasiturintys tikėjimo broliai ankstyvojoje krikščionybėje (ypač Jeruzalės bendruomenėje), išganymo religijų pranašai, apaštalai, o dažnai – ir dvasininkai. Galimybė gauti išmaldą ir paramą ištikus bėdai ankstyvojoje krikščionybėje (o vėliau – sektose iki pat kvakerių bendruomenių) buvo tam tikras religinis socialinis draudimas, vienas svarbiausių ekonominių propagandos elementų ir bendruomenę cementuojančių veiksnių. Todėl kai tik religijos bendruomeninis pobūdis susilpnėja, išmaldos davimas praranda savo reikšmę ir ritualizuojamas bei mechanizuojamas. Ir vis dėlto jis išlieka. Nors krikščionybėje pasireiškė minėtoji raidos tendencija, išmaldos davimą ji laiko tokiu reikalingu turtingojo pomirtinei palaimai, kad vargšai yra tiesiog ypatingas ir būtinas bažnyčios „luomas". Panašiai ir ligoniai, našlės bei našlaičiai vi-

sada laikomi religiniu požiūriu vertingais etinio aktyvumo objektais.

Žinoma, pagalba bėdoje yra daug daugiau nei išmalda. Iš draugo ir kaimyno laukiama paskolos be palūkanų, be to, kad jis pasirūpintų nelaimingojo vaikais. Todėl to paties laukiama ir iš tikėjimo brolių. Tokius reikalavimus dar ir dabar dažnai kelia sekuliarizuoti susivienijimai Amerikoje, pakeičiantys sektas. O ypač viso to laukiama iš galingųjų valdovų dosnumo. Gerumas pavaldiniams ir jų interesų paisymas tam tikru mastu atitinka gerai suprastą valdovo interesą. Kai nėra racionalių kontrolės priemonių, jo paties saugumas ir pajamos labai priklauso nuo jų geros valios ir palankumo. Kita vertus, galimybė įgyti galingojo globą ir pagalbą nelaimėje kiekvieną beturtį, o ypač šventų giesmių giedotoją, skatino ieškoti tokių galingųjų ir girti jų gerumą. Visur, kur socialinį susisluoksniavimą lėmė patriarchaliniai valdžios santykiai, profetinės religijos galėjo pasinaudoti aprašytąja praktine situacija ir sukurti „silpnųjų apsaugą". Tai ir padarė Mozė bei Mahometas. Šios apsaugos objektas yra ne vien moterys, vaikai, vergai, bet ir klasių santykiai.

Ikikapitalistiniais laikais tas, kieno klasinė padėtis yra pranašesnė, išnaudoja silpnesnį kaimyną tipiškais būdais: už skolas paverčia jį vergu ir didina savo paties žemės valdas (tai yra maždaug tas pat), turėdamas didesnę perkamąją galią superka vartojimo reikmenis ir spekuliuoja pasinaudodamas vargana kito padėtimi. Kai visa tai daroma beatodairiškai, toks elgesys sulaukia griežto socialinio pasmerkimo, o kaip nusižengimas solidarumui jis pasmerkiamas ir religiniu požiūriu.

Kita vertus, senoji karinė aristokratija bjaurisi tais, kurie iškilo pinigų dėka, ir laiko juos *parveniu*. Todėl

šiuos „šykštuolius" smerkia ir religija: ir indų teisinės knygos, ir ankstyvoji krikščionybė, ir islamas. Judaizme dėl to atsirado būdingas institutas: periodiškas bendratikių atleidimas nuo skolų bei vergijos. Teologų kazuistika ir nesupratingas miestiečių dievotumas iš jo sukonstravo „šabo metus". Sisteminga įsitikinimų etika iš visų šių atskirų reikalavimų sukuria specifinę religinę meilės (*caritas*) koncepciją.

Šios koncepcijos sekmuo beveik visose etinėse ekonominio gyvenimo reglamentacijose yra draudimas imti palūkanas. Tokio draudimo nėra protestantizme, taip pat ten, kur religinė etika virto grynu prisitaikymu prie pasaulio (pavyzdžiui, konfucianizme), arba ten, kur miestiečiai, o ypač mieste gyvenanti aristokratija, suinteresuota prekyba, buvo priešiška nuoseklios karitatyvinės etikos formavimuisi (pavyzdžiui, senovės Babilono bei antikinių Viduržemio jūros valstybių etikoje). Religiniai indų teisynai palūkanas draudžia imti bent jau dviem aukščiausioms kastoms. Žydams draudžiama imti palūkanas iš tautiečių, islamas ir ankstyvoji krikščionybė draudžia jas imti iš pradžių iš bendratikių, o vėliau – besąlygiškai. Krikščionybė palūkanas draudė tikriausiai ne nuo pat pradžių. Kristus nurodė skolinti ir nepasiturintiesiems, motyvuodamas taip: Dievas neatlygins už tai, jei skolinama nerizikuojant. Dėl skaitymo ir vertimo klaidos vėliau šis posakis virto palūkanų draudimu (*μηδὲνα ἀπελπιζοντες* virto *μηδὲν*, o iš to atsirado Vulgatos *„nihil inde sperantes"*[216]).

Pirminis pagrindas uždrausti palūkanas buvo pats primityvios paskolos pobūdis. Ji būdavo suteikiama nelaimės ištiktojo prašymu. Tokioje situacijoje palūkanos, imamos „iš brolio", turėjo atrodyti kaip nusižengimas pareigai padėti nelaimėje. Kai visai kitomis są-

lygomis krikščionybė šį draudimą sugriežtino, ji iš dalies vadovavosi kitokiais motyvais. Tai lėmė ne procentų nuo kapitalo nebuvimas natūralinio ūkio sąlygomis, kaip teigia šabloniškas istorinio materializmo požiūris (draudimas neva „atspindėjęs" tą faktą). Priešingai, mes matome, kad ankstyvaisiais viduramžiais (taigi natūralinio ūkio epochoje) krikščionių bažnyčia ir jos tarnai (įskaitant popiežių) neabejotinai ėmė palūkanas ir jas tikrai toleravo. Bažnytinis palūkanų draudimas atsirado ir buvo vis labiau griežtinamas beveik kartu su tikrai kapitalistinių mainų formų vystymosi pradžia, o ypač atsiradus kapitalui, finansuojančiam užjūrio prekybą (*Erwerbskapitals im Überseehandel*). Taigi šiuo atveju susiduriame su etinės ir ekonominės ūkio racionalizacijos principų tarpusavio kova. Kaip matome, tik XIX a., susidūrusi su nebepakeičiamais faktais, bažnyčia turėjo tą draudimą anksčiau minėtu būdu pašalinti.

Tikrasis religinis antipatijos palūkanoms pagrindas slypėjo giliau. Jis buvo susijęs su religinės etikos požiūriu į racionalaus verslo savaiminę logiką. Beveik visos pirmykštės religijos smerkia grynai verslinį pasipelnymą (*rein geschäftliche Erwerb*), tarp jų ir tos, kurios labai pozityviai vertina turtą patį savaime. Taip yra ne vien dominuojant natūraliniam ūkiui ir dėl karinės aristokratijos įtakos, bet ir palyginti išsivysčiusių komercinių mainų sąlygomis, – toks pasmerkimas yra sąmoningas protestas prieš juos.

Visų pirma kiekviena pasipelnymo iš mainų ekonominė racionalizacija griauna tradiciją, kuria remiasi sakralinės teisės autoritetas. Todėl pinigų troškimas kaip tipiškas racionalaus pasipelnymo motyvas yra religiniu požiūriu abejotinas. Dėl to ten, kur tam per daug

nekliudė pačių šventyklų ekonominiai interesai (jos buvo sakraliai apsaugotos depozitų ir kredito kasos), dvasininkija stojo už natūralinio ūkio išsaugojimą (taip, atrodo, buvo Egipte).

Tačiau didžiausią etinių religijų nepasitikėjimą, kuris niekada nebūna visiškai aiškiai išreikštas, bet tuo tikriau jaučiamas, kelia kitas dalykas. Tai yra *beasmenis*, ekonomiškai racionalus, tačiau būtent dėl to etiškai iracionalus grynųjų verslo santykių pobūdis. Kiekvienas grynai asmeninis vieno žmogaus santykis su kitu žmogumi, kad ir koks jis būtų, gali būti etiškai reglamentuojamas (netgi absoliuti vergija). Kadangi tų santykių forma priklauso nuo individualios jų dalyvių valios, jiems galima kelti etinius reikalavimus: jie palieka erdvės karitatyvinės dorybės sklaidai. Kitaip yra su racionaliais verslo santykiais. Be to, tos erdvės yra tuo mažiau, kuo labiau jie yra racionaliai diferencijuoti. Hipotekos banko skolininko santykiai su tuo, kas turi jo vekselį, valstybės paskolos obligacijos savininko ir mokesčių mokėtojo santykiai, akcininko ir fabriko darbininko, tabako importuotojo ir svetimšalio plantacijos darbininko, pramoninio žaliavų vartotojo ir kalnakasio santykiai ne tik faktiškai nėra reglamentuoti karitatyviniu požiūriu, bet jų iš principo neįmanoma tokiu būdu reglamentuoti. Ekonomikos sudalykinimas rinkos mainų pagrindu paklūsta autonomiškiems dalykiniams dėsningumams, kurių nepaisymas gresia ūkine nesėkme, o ilgainiui – ir ūkiniu žlugimu.

Racionali ekonominė asociacija visada yra sudalykinimas šia prasme, o dalykiškos racionalios socialinės veiklos kosmoso neįmanoma kontroliuoti labdaros reikalavimais, adresuotais konkretiems asmenims. Sudalykintas kapitalizmo kosmosas tam tiesiog nepalieka

vietos. Jame religiniai *caritas* reikalavimai žlunga ne vien dėl to, kad konkretūs asmenys jų nepaiso ar yra nedori (kaip būna visur kitur), bet dėl to, kad jie nebetenka prasmės. Religinė etika susiduria su socialinių santykių pasauliu, kuris iš esmės *negali* paklusti jos pamatinėms normoms. Todėl dvasininkijos padėtis visada buvo prieštaringa. Ji, viena vertus, gynė patriarchalizmą nuo beasmenių priklausomybės santykių, kartu tarnaudama ir tradicionalizmo interesams, nors, kita vertus, profetinė religija pati griauna patriarchalinius junginius. Kuo principingiau religija suvokia savo priešingumą ekonominiam racionalizmui, tuo nuosekliau jos virtuozai artėja prie *antiekoniminio pasaulio atmetimo* (*antiökonomische Weltablehnung*).

Realioje tikrovėje religinės etikos likimas dėl neišvengiamų kompromisų buvo labai nevienodas. Nuo seno ji tiesiogiai pasitelkiama racionaliems ekonominiams tikslams (ypač kreditorių). Pirmiausia ten, kur skola teisiškai vis dar buvo griežtai siejama su skolininko asmeniu. Tokiais atvejais būdavo pasinaudojama paveldėtojų pietetu protėviams. Čia paminėtinas mirusiųjų mumijų užstatymas Egipte bei daugelyje Azijos religijų paplitęs vaizdinys, kad tas, kas netesi pažado (taigi ir su priesaika duoto pažado grąžinti skolą), bus kankinamas aname pasaulyje ir savo ruožtu piktais burtais gali trikdyti palikuonių ramybę. Kaip nurodė Schulte[217], viduramžiais vyskupas ypač lengvai gaudavo kreditą, nes neištesėjęs priesaikos jis galėjo būti ekskomunikuotas ir prarasti viską, ką turėjo (dėl panašių priežasčių lengvai gauna kreditą ir mūsų leitenantai bei studentai korporantai).

Kaip jau daug kartų minėjome, paradoksali racionalios askezės pasekmė yra turto kaupimas. Vėlyvai-

siais viduramžiais pigus vienuolių darbas numušdavo minimalią algą ir sumažindavo biurgerių, turėjusių išlaikyti šeimas, pajamas bei skatino vienuolynų verslo plėtrą. Biurgerių priešiškumą vienuolynams kėlė būtent ši ekonominė „kulių konkurencija". Mokymas vienuolyne kainavo pigiau už vedusių mokytojų pasauliečių pamokas.

Religijos nuostatas dažnai galima paaiškinti ekonominio pasipelnymo motyvais. Bizantijos vienuoliai buvo ekonomiškai suinteresuoti ikonų garbinimu, o Kinijos vienuolių ekonominiai interesai yra susiję su jų spaustuvių ir dirbtuvių produkcija. Kraštutinis šio tipo pavyzdys mūsų laikais yra alkoholinių gėrimų gamyba vienuolynuose – pasityčiojimas iš religijos antialkoholinės propagandos. Tokie momentai prieštarauja principingam antiekonominiam pasaulio atmetimui. Kiekvienai organizacijai, o ypač kiekvienai institucinei religijai reikia ekonominių galios priemonių. Todėl kažin ar yra kita doktrina, kurią popiežius būtų prakeikęs tokiais baisiais prakeiksmais, kokiais didžiausias bažnyčios finansų organizatorius Jonas XXII prakeikė pranciškonų observantų doktriną, reikalavusią laikytis Biblijos paliudyto Jėzaus nurodymo, kad tikri jo mokiniai turi gyventi neturte. Šios doktrinos kankinių sąrašas prasidėjo Arnoldu Brešiečiu[218] ir šimtmetis po šimtmečio vis ilgėjo.

Sunku pasakyti, kokį praktinį poveikį padarė krikščionybės palūkanų draudimai bei teiginys, taikytas verslui, ypač komerciniam pasipelnymui: „*Deo placere non potest*"[219]. Palūkanų draudimas buvo visokiausiais būdais teisiškai apeinamas. Galų gale pati bažnyčia po atkaklios kovos turėjo leisti *Montes pietatis*[220] labdaringoms įstaigoms beveik atvirai imti palūkanas už už-

statą teikiant paskolas nepasiturintiesiems (galutinai – Leono X pontifikato metu). Žydų privilegija buvo paskolų už fiksuotas palūkanas teikimas viduriniajam luomui.

Reikia atsižvelgti ir į tą aplinkybę, kad viduramžiais fiksuotos palūkanos ir taip būdavo labai reta išimtis kaip tik tose komercinio kredito sutartyse (pavyzdžiu gali būti kad ir tos visoje Italijoje paplitusios sutartys, kuriomis globėjai skolindavo nepilnamečių globotinių pinigus), kurios buvo sudaromos labai didelės rizikos versle, o ypač užjūrio prekybos sutartyse. Dalyvavimas verslo rizikoje ir pelne čia buvo įvairiais būdais apribotas, o kartais (Pizos *Constitutum Usus*) ir tarifikuotas(*commenda dare ad proficuum de mari*[221]). Didžiosios prekybininkų gildijos apsisaugodavo nuo kaltinimo *usuraria pravitas*[222] šalindamos nusižengusiuosius iš gildijos, juos boikotuodamos ir įtraukdamos į juoduosius sąrašus (t.y. panašiomis priemonėmis, kokios šiandien biržoje taikomos prieš tuos, kurie nesilaiko nerašytų taisyklių). O gildijos narių sielos išgelbėjimą laiduodavo gildijos parūpinamos indulgencijos (apie tai liudija *Acta di Calimala*[223]) ir testamentai, kuriais būdavo gausiai aukojami sąžinės pinigai bei steigiami fondai (*Stiftungen*).

Vis dėlto gilus prieštaravimas tarp verslo reikalavimų ir krikščioniškojo gyvenimo idealo dažnai būdavo labai giliai jaučiamas. Dėl to bent jau dievočiausi ir etiniu požiūriu racionaliausi žmonės vengdavo verslo. Šis prieštaravimas nuolatos žlugdydavo etiškai ir varžydavo racionalią verslo dvasią. Išeitis, kurią surado viduramžių bažnyčia, buvo tokia: skirtingiems luomams nustatyti skirtingas pareigas, atsižvelgiant į religinę charizmą bei etinį pašaukimą, ir teikti atlaidus

(indulgencijas). Tačiau šios problemos sprendimas ekonomikos srityje nepaliko jokių galimybių atsirasti sistemingai etinei gyvenimo metodikai (nei atlaidai, nei nepaprastai lankstūs jėzuitų probabilistinės etikos principai po Kontrreformacijos negalėjo pakeisti to fakto, kad verslu galėjo užsiimti tik netvirtų etinių pažiūrų žmonės, o ne etiniai rigoristai).

Kapitalistinę etiką sukūrė – visiškai neturėdama tokio ketinimo – tik pasaulietinė protestantizmo askezė, atvėrusi kelią į verslą patiems dievočiausiems ir etinio rigorizmo kupiniems žmonėms, kurių sėkmė versle buvo racionalaus gyvenimo būdo vaisius.

Protestantizmas, ypač asketinis protestantizmas, palūkanų draudimą apribojo konkrečiais kietaširdiškumo atvejais. Dabar palūkanos buvo laikomos beširdiškumu būtent tais atvejais, kuriais katalikų bažnyčia jas faktiškai toleravo: skolinant vargšams *Montes pietatis* įstaigose (žydai ir krikščioniškasis verslo pasaulis nuo seno piktinosi jų konkurencija). Tačiau palūkanos buvo laikomos teisėta forma, kuria kapitalo skolintojas dalyvauja dalijantis verslo pelną, įgytą jo paskolintais pinigais. Protestantai pateisino ir palūkanas už kreditą galingiesiems ir turtingiesiems (politinį kreditą valdovams). Teoriškai visa tai įformino Salmasius[224].

Tačiau visų pirma kalvinizmas panaikino tradicines labdaros formas. Pirmiausiai jis pašalino neplaningą išmaldą. Tiesa, jau katalikų bažnyčia viduramžiais pasuko labdaros sistematizacijos keliu, kai buvo nustatytos tvirtos normos, kaip turi būti padalijami vyskupo pinigai, ir buvo pradėtos steigti prieglaudos. Panašiai ir islame mokestis vargšų naudai buvo susijęs su racionalia centralizacija. Tačiau neplaningas išmaldos davimas išsaugojo savąją gero darbo reikšmę. Dau-

gybė labdarybės įstaigų visose etinėse religijose iš esmės skatino elgetavimą. Be to, jos pavertė labdarybę grynai ritualiniu gestu. Pavyzdžiu gali būti fiksuotas kasdien vargšams duodamų davinių skaičius Bizantijos vienuolynuose bei oficialios sriubos dienos Kinijoje. Kalvinizmas visam tam padarė galią. Tačiau visų pirma – geranoriškam požiūriui į elgetas. Kalvinizmo požiūriu, neperprantamas Dievas turėjo pakankamą pagrindą nelygiai padalyti žemiškąsias gėrybes ir leido žmonėms pažinti savo vertę vien profesiniu darbu. Išmaldos prašymas buvo tiesiai įvertintas kaip nusižengimas priesakui mylėti savo artimą – tą, iš kurio išmaldos yra prašoma.

Visi puritonų pamokslininkai skelbia, kad tie darbingieji, kurie neturi darbo, patys yra dėl to kalti. Tačiau nedarbingiems žmonėms – invalidams ir vaikams – reikia Dievo garbei racionaliai organizuoti labdarą. Kaip tai daroma, žino kiekvienas, kas matė Amsterdamo gatvėmis į pamaldas vedamus našlaičių namų gyventojus, aprengtus keistais drabužiais, primenančiais juokdarių apdarus. Svarbiausias rūpinimosi vargšais tikslas yra įbauginti tuos, kurie vengia darbo. Toks yra ir anglų puritonų rūpinimasis vargšais, priešingas anglikonybės socialiniams principams, kuriuos labai gerai nušvietė H. Levy[225]. Šiaip ar taip, labdara tampa racionalia, nuolat veikiančia „įmone". Kartu labdara arba praranda religinę reikšmę, arba įgyja priešingą. Tai yra būdinga asketiškam racionaliam religingumui.

Mistinis religingumas turi eiti keliu, kuris yra priešingas ekonomikos racionalizacijai. Būtent dėl nesėkmės, kuri brolybės reikalavimo laukia beširdiško ekonominio pasaulio tikrovėje (jeigu jame racionaliai veikiama), mistinis religingumas reikalauja dar stip-

riau mylėti savo artimą. Ta meilė virsta tiesiog neišrankiu „gerumu", kuris nesvarsto nei kodėl reikia absoliučiai atsiduoti kitam, nei tokio atsidavimo padarinių, nesidomi, ar pagalbos prašantysis yra jos vertas ir ar jis negali padėti sau pats. Toks geruolis atiduoda ir marškinius, kai prašoma palto, ir jam galų gale nebesvarbus ir tas individualus žmogus, kuriam aukojamasi. Jis yra, taip sakant, pakeičiamas, o jo reikšmė – niveliuota. „Artimas" yra bet kas, atsitiktinai pasitaikęs kelyje, reikšmingas vien savo prašymu ir savo reikme. Tai yra tam tikra mistinio bėgimo nuo pasaulio forma, savęs išsižadėjimas objekto neturinčioje meilėje, kai atsiduodama ne žmogaus vardan, bet paties atsidavimo vardan: „šventoji sielos prostitucija" (Baudelaire).

Religinis meilės akosmizmas dėl tų pačių priežasčių ir vienodai aštriai konfliktuoja ir su *politinės* veiklos kosmosu. Kai tik atsiranda distancija, skirianti religiją nuo politinio junginio, kiekvieno racionalaus etinio religingumo santykiai su šiuo kosmosu yra vienaip ar kitaip įtempti.

Senovinis politinis lokalinis dievas – net jeigu jis buvo laikomas etišku ir visagaliu – gynė tik savojo junginio politinius interesus. Ir krikščioniškojo Dievo dar ir šiandien šaukiamasi kaip „karo" Dievo arba „mūsų tėvų Dievo" – visai taip pat, kaip būdavo šaukiamasi vietinio dievo antikiniame polyje, o krikščionių kunigai Šiaurės jūros pakrantėje šimtmečiais melsdavo Dievą, kad jis „palaimintų krantą" (t.y. kad prie jo sudužtų kuo daugiau laivų). Dvasininkai savo ruožtu tiesiogiai arba netiesiogiai priklauso nuo politinio junginio. Ta priklausomybė yra labai stipri tose šiuolaikinėse bažnyčiose, kur dvasininkai gauna valstybinę pensiją. Bet ji jau egzistavo ten, kur jie buvo valdovų arba

žemvaldžių rūmų ar patrimonialiniai valdininkai (pavyzdžiui, purohitai Indijoje arba Konstantino rūmų vyskupas Bizantijoje), arba ten, kur jie patys buvo feodaliniai valdovai, turėję pasaulietinius lenus (viduramžiai), arba priklausė aristokratiškoms žynių giminėms, turėjusioms pasaulietinę valdžią. Ir kinų, ir indų, ir žydų šventuose raštuose aptinkame šventųjų dainių sukurtas giesmes, aukštinančias didvyrišką mirtį mūšyje. Sakraliniuose brahmanų teisynuose tokia mirtis kšatrijui, sulaukusiam amžiaus, kai jis „pamato savo sūnaus sūnų“, yra tokia pat ideali kastinė priedermė, kokia brahmanui tuo pačiu atveju yra pasitraukimas į mišką medituoti. Žinoma, maginiam religingumui nebūdinga „kovos už tikėjimą“ idėja. Tačiau politinę pergalę ir visų pirma kerštą priešams ir jis, ir senoji Jahvės religija laiko tikruoju dievo atlyginimu.

Tačiau kuo labiau dvasininkija siekia sukurti savo atskirą nuo politinės valdžios organizaciją ir kuo racionalesnė jos etika, tuo labiau ši pradinė situacija pasikeičia. Žinoma, karinės dorybės nuvertinamos ne dėl to, kad savųjų brolybės skelbimas prieštarauja karo prieš svetimuosius aukštinimui. Šį prieštaravimą galima panaikinti skiriant „teisingus“ ir „neteisingus“ karus (ši perskyra yra fariziejų kūrinys, visiškai nebūdingas senovinei autentiškai kario etikai).

Daug svarbesnis buvo politiškai nuginkluotų, dvasininkų kontroliuojamų tautų (pavyzdžiui, žydų) bendruomeninių religijų atsiradimas. Toks pat svarbus buvo ir plačių bent jau reliatyviai taikių sluoksnių atsiradimas, – jie darėsi vis reikšmingesni dvasininkijai siekiant įtvirtinti ir išlaikyti savo galią ten, kur ji kūrė savo savarankišką organizaciją. Dvasininkija tuo nuosekliau turėjo perimti specifines šių sluoksnių do-

rybes, kuo labiau tos dorybės skatino paklusnumą etinio dievo ir pačių dvasininkų veiklai. Tos dorybės yra paprastumas, kantrybė skurde, nuolankus esamų autoritetų pripažinimas, draugiškas atlaidumas ir nuolaidumas neteisybei. Be to, šios dorybės tam tikru mastu papildė pagrindinę galingųjų religinę dorybę: kilniaširdišką *caritas*. Todėl tų dorybių laukė ir pageidavo iš savo globotinių ir patys patriarchaliniai globėjai.

Politinės aplinkybės tuo labiau skatina pajungtųjų etikos religinį išaukštinimą, kuo labiau religingumas tampa „bendruomeniniu" religingumu. Žydų pranašai, realistiškai vertindami tarptautinę padėtį, ragino paklusti Dievo skirtam likimui – didžiųjų valstybių valdžiai. Masių pavertimas „naminiais gyvuliais" (*Domestikation*), kurio iš oficialiai pripažintų dvasininkų tikėjosi ir svetimi (anksčiausiai taip sistemingai elgėsi persai), ir savi valdovai, lėmė, kad religijos buvo išaukštintos minėtos moteriškos dorybės. Tam tikros reikšmės turėjo ir pačių dvasininkų veiklos nekaringumas bei jų patyrimas, kad religiniai motyvai visur labai stipriai veikia moteris. Tačiau šitai skatino ne vien dvasininkų organizuotas moralinis „vergų sukilimas". Kaip matėme, šitai skatino ir įvairios asmeninės nuo tradicijos atitrūkusio individo asketinės, o visų pirma mistinės išganymo paieškos. Tokia yra jų savaiminė vidinė logika. Tačiau tam tikro tipo išorinės situacijos veikia kaip stiprintuvai. Tokio tipo situacija yra ir efemeriškų mažų politinių darinių kaita, kuri vyksta universalistinio religingumo bei palyginti vieningos socialinės kultūros fone ir atrodo beprasmė (pavyzdžiui, Indijoje). Taip veikia ir priešinga situacija: visuotinė taika bei kovos dėl valdžios išgyvendinimas didžiosio-

se pasaulinėse imperijose, o ypač – politinės valdžios biurokratizacija (pavyzdžiui, Romos imperijoje).

Visi šie veiksniai, dėl kurių netenka pagrindo politiniai ir socialiniai interesai, skatinantys karinę kovą dėl valdžios bei socialinę luomų kovą, vienodai stipriai veikia ta pačia *antipolitinio pasaulio atmetimo* kryptimi ir skatina religinės brolybės etikos, kuri nepripažįsta prievartos, formavimąsi. Kai pirmajame ir antrajame Romos istorijos imperinio periodo šimtmetyje ėmė augti apolitiškos krikščioniškosios meilės religijos galia ir padidėjo visokiausių išganymo doktrinų bei bendruomeninių religijų reikšmė, tai įvyko ne dėl „socialinių-politinių" ar „proletarinių" interesų, tačiau kaip tik dėl visiško šių interesų sunykimo. Antipolitinių išganymo religijų skleidėjais *(Träger)* tapo ne vien, o dažnai – ir ne daugiausiai pajungtieji sluoksniai ir jų moralistinis vergų sukilimas, bet visų pirma tie išsilavinę sluoksniai, kurie buvo apolitiški, nes nebeturėjo įtakos arba prarado potraukį politikai.

Bent jau šis nesuinteresuotų intelektualų sluoksnis žinojo tokius visur ir visada pasikartojančius faktus: prievarta visada pagimdo prievartą; su pačiais idealiausiais reformatoriškais ir revoliuciniais sąjūdžiais visur susipina socialinės arba ekonominės valdžios interesai; prievarta, nukreipta prieš neteisybę, galų gale baigiasi ne paties teisiausiojo, bet paties galingiausiojo ir apdairiausiojo pergale. Iš šios universalios patirties nuolatos gimsta pats radikaliausias brolybės etikos reikalavimas: nesipriešinti blogiui prievarta. Jį skelbė ir Budha, ir Jėzus. Šis reikalavimas ypač artimas mistiniam religingumui, nes mistinės išganymo paieškos skatina nusižeminimo ir savęs išsižadėjimo nuostatą, siedamos tikrumą dėl išganymo su anonimiškumu bei

veiklos pasaulyje minimizavimu. Tas reikalavimas ir grynai psichologiškai kyla iš mistiniam religingumui būdingo akosmistinio nedalykinio (*objektlosen*) meilės jausmo. Tokio posūkio į mistiką galimybė grynajame intelektualizme glūdi visada.

Pasaulietinis asketizmas, priešingai, gali rasti kompromisą su politinės prievartinės tvarkos egzistavimu. Jis vertina ją kaip priemonę racionaliai etiškai pertvarkyti pasauliui ir sutramdyti nuodėmei. Tačiau šiuo atveju jų nepavyksta taip lengvai suderinti, kaip ekonominių verslo interesų srityje. Politinė veikla yra orientuota į vidutiniškas žmonių savybes, kompromisus, gudrumą ir kitokių etiniu požiūriu įtartinų priemonių (o visų pirma – žmonių) naudojimą. Be to, ji linksta sureliatyvinti visus tikslus. Todėl ji kur kas didesniu mastu nei privatus verslas ekonomikoje verčia atsisakyti rigoristinių etinių reikalavimų. Krinta į akis tai, kad šlovingo Makabiejų valdymo laikais, kai tik praėjo pirmasis išsivadavimo karo svaigulys, kaip tik tarp pačių dievočiausių žydų atsirado partija, kuri svetimųjų valdžiai teikė pirmenybę prieš tautinę karalių dinastiją, panašiai kaip kai kurios puritonų denominacijos neabejojo tik dėl veikiančių po kryžiumi (t.y. netikėlių valdžioje) bažnyčių religijos autentiškumo. Abiem atvejais buvo vadovaujamasi tokiomis idėjomis: pirma, tikėjimo tikrumą galima įrodyti tik kankinyste. Antra, politinio prievartos aparato viduje negali būti vietos grynai religinėms dorybėms – bekompromisinei racionaliai etikai ir akosmistinei brolybei. Tai yra vienas iš pasaulietinės askezės ir reikalavimo maksimaliai sumažinti valstybės veiklą („mančesterizmas"[226]) giminiškumo šaltinių.

Asketinės etikos ir mistinių brolybės nuotaikų konfliktas su prievartos aparatu, kuriuo remiasi visi politiniai dariniai, pasireiškė pačiais įvairiausiais susidūrimais bei kompromisais. Įtampa tarp religijos ir politikos, žinoma, yra mažiausia ten, kur religija yra tikėjimas dvasiomis arba tiesiog magija, o etika – tik apdairus išsilavinusio žmogaus prisitaikymas prie pasaulio (konfucianizmo atveju). Kita vertus, to konflikto visai nėra ten, kur religija tikrosios pranašystės prievartinę propagandą paverčia pareiga. Toks yra ankstyvojo islamo atvejis. Jis sąmoningai atsisakė visuotinio atvertimo. Jo tikslas yra pajungti ir pavergti kitatikius valdančiajam ordinui, kuris savo pagrindine pareiga laiko kovą už tikėjimą, o ne pajungtųjų išganymą. Tai, ko nori Dievas, yra prievartinė tikinčiųjų valdžia toleruojamiems klaidatikiams, todėl prievarta pati savaime nėra problemiška.

Pasaulietinis asketizmas laikosi tikrai giminiškos pozicijos, kai jis, kaip, pavyzdžiui, radikalusis kalvinizmas, „grynajai" bažnyčiai priklausančių religinių virtuozų tramdomąją valdžią nuodėmingame pasaulyje laiko Dievo nustatyta pareiga. Nors, pavyzdžiui, Naujosios Anglijos teokratija atvirai nereiškė šio požiūrio, ji laikėsi jo praktiškai (žinoma, su visokiais kompromisais). Konflikto nėra ir ten, kur nutraukiami visi ryšiai su pasauliu ir atsisakoma veiklos pasaulyje. Tai būdinga indų intelektualistinėms išganymo doktrinoms (budizmui, džainizmui). Čia absoliučiai draudžiama ir savo iniciatyva veikti prievarta, ir jai priešintis: čia, tiesą sakant, toks pasipriešinimas net neturi objekto. Kai religija yra parijų religija, kurią išpažįsta politiškai beteisė grupė, o ji pati žada, kad Dievas atkurs šiai grupei priderantį kastos rangą, kyla tik atskiri konfliktai tarp

konkrečių valstybės reikalavimų ir konkrečių religinių priesakų. Tokia religija yra judaizmas. Jis niekada neišsižadėjo prievartos ir valstybės. Priešingai, bent jau iki pat šventyklos sugriovimo Hadriano[227] laikais žydai laukiamą Mesiją įsivaizdavo kaip prievarta veikiantį politinį valdovą.

Ten, kur bendruomeninis religingumas bet kokią prievartą laiko bedieviška ir gali pasiekti, kad bendruomenės nariai tikrai laikytųsi prievartos draudimo, tačiau nori ne absoliučiai pabėgti nuo pasaulio, bet kokiu nors būdu jame pasilikti, konfliktas baigiasi kankinyste arba pasyviu antipolitišku prievartinės valdžios toleravimu. Kaip rodo ligšiolinė istorinė patirtis, religinis anarchizmas egzistavo tik kaip trumpalaikis reiškinys, kadangi jį lemiantis tikėjimo intensyvumas yra asmeninė charizma. Egzistavo savarankiški politiniai dariniai, pagrįsti ne tiesiog anarchistiniais, bet pacifistiniais principais. Pats svarbiausias iš šių darinių buvo kvakerių bendruomenė Pensilvanijoje. Priešingai nei visoms kaimyninėms kolonijoms, jai tikrai pavyko per dvi žmonių kartas taikiai sugyventi su indėnais ir klestėti. Tačiau ginkluoti didžiųjų kolonijinių valstybių konfliktai pacifizmą pavertė fikcija, o galų gale šį principą ir iš vidaus smarkiai diskreditavo Amerikos nepriklausomybės karas. Jis buvo kariaujamas pamatinių kvakerių principų vardan, tačiau dėl nesipriešinimo principo ortodoksai kvakeriai jame laikėsi nuošaliai. Vadovaudamiesi šiuo principu, kvakeriai laisvai įsileido į Pensilvaniją kitatikius. Tačiau dėl to jie iš pradžių turėjo griebtis jiems patiems labai nemalonių manipuliacijų su rinkimų apygardų ribomis, o galų gale ir atsisakyti dalyvavimo valdyme.

Tikrieji menonitai ir dauguma baptistų bendruomenių, taip pat daugelis sektų pačiose įvairiausiose pasaulio šalyse (ypač Rusijoje) ir dėl pačių įvairiausių motyvų buvo pasyviai apolitiškos. Dėl absoliutaus paklusnumo, su kuriuo susijęs prievartos atmetimas, šis pasyvus apolitiškumas sukeldavo aštrius konfliktus tik tais atvejais, kai buvo reikalaujama asmeninės karinės tarnybos. Religinių denominacijų, kurios nebuvo absoliučiai apolitiškos, požiūris į karą skyrėsi priklausomai nuo to, ar karas buvo kariaujamas tikėjimo laisvei nuo politinės valdžios įsikišimų ginti, ar tai buvo grynai politinis karas. Abiem karinės prievartos atvejais buvo laikomasi dviejų kraštutinių maksimų. Viena vertus, svetima prievarta buvo grynai pasyviai toleruojama, o reikalavimas asmeniškai aktyviai dalyvauti prievartos veiksmuose – ignoruojamas. Tai kartais virsdavo asmenine kankinyste. Tokia buvo ne vien absoliučiai abejingo pasauliui mistinio apolitiškumo ir pacifistinių pasaulietinio asketizmo atmainų pozicija. Religinių persekiojimų situacijoje jos dažnai laikydavosi ir grynai asmeninis tikėjimu grindžiamas religingumas, kadangi jis nepripažįsta nei esant Dievo pageidaujamą išorinę racionalią pasaulio tvarką, nei esant Dievo pageidaujamą racionalų pasaulio valdymą. Lutheris tiesiai atmetė ir religinį karą, ir religinę revoliuciją.

Priešingas požiūris reikalauja pasipriešinti prievarta bent jau religiniams persekiojimams. Į religinę revoliuciją labiausiai yra linkęs pasaulietinis asketinis racionalizmas, kuris operuoja šventos, Dievo pageidaujamos tvarkos sąvoka. Krikščionybėje toksai yra kalvinizmas, kuris skelbia pareigą prievarta ginti tikėjimą nuo tironų. Tiesa, reikia pridurti, kad pats Calvinas tokią gynybą leido vien kompetentingų luominių instancijų ini-

ciatyva (toks požiūris atitinka jo institucionalistinę bažnyčios sampratą). Savaime suprantama, kad religijos, reikalaujančios prievarta skleisti religiją, bei jų atmainos pripažįsta ir tikėjimo revoliucijos pareigą. Pavyzdžiu čia gali būti mahdizmas ir kitos islamo sektos, taip pat islamo paveikta eklektiška, iš pradžių netgi pacifistinė hinduistinė sikhų sekta.

Nereliginio, grynai politinio karo atžvilgiu abiejų priešingų požiūrių šalininkų pozicijos kartais būna priešingos jų pažiūroms į religinius karus. Religijos, kurios kelia racionalius etinius reikalavimus politiniam kosmosui, turi žiūrėti į grynai politinius karus kur kas negatyviau nei tos, kurios priima pasaulio tvarką kaip duotą ir palyginti indiferentiškai. Nenugalima Cromwellio armija įteikė parlamentui peticiją, prašydama panaikinti karinę prievolę, nes krikščionis galįs dalyvauti tik tuose karuose, kuriuos jo sąžinė pripažįsta teisingais. Šiuo požiūriu samdoma kariuomenė turėjo atrodyti palyginti dorovinga įstaiga, nes pats samdinys vien su savo sąžine ir Dievu turi nuspręsti, ar jis nori imtis šios profesijos. Valstybės prievarta yra dorovinga tik tiek, kiek ji Dievo garbei sutramdo nuodėmę ir gina tikėjimą; taigi tik tiek, kiek ji tarnauja religiniams tikslams. Lutheris, absoliučiai atmetantis religinį karą, religinę revoliuciją ir aktyvų pasipriešinimą, už politinius karus laiko atsakinga vien pasaulietinę vyresnybę, kurios sferos racionalūs religijos postulatai visai nepaliečia. Todėl pavaldinys visai neapsunkina savo sąžinės, kai jis aktyviai paklūsta vyresnybei ir šiuo, ir kitais klausimais, nesusijusiais su jo santykiais su Dievu.

Ankstyvoji ir viduramžių krikščionybė savo santykiuose su valstybe svyravo tarp daugelio požiūrių ar-

ba, tiksliau, juos nevienodai stipriai akcentavo. Šiuos požiūrius galima nusakyti taip. 1) Visiškas pasibjaurėjimas egzistuojančia Romos imperija kaip Antikristo valdžia. Antikos laikais visi, įskaitant krikščionis, laikė savaime suprantamu dalyku, kad ji egzistuos iki pat pasaulio pabaigos. 2) Visiškas abejingumas valstybei, t.y. (visada neteisėtos) prievartos ignoravimas. Todėl buvo aktyviai atliekamos visos prievolės, nekeliančios tiesioginio pavojaus išganymui (visų pirma – mokami mokesčiai). Priešingai negu mano šiuolaikiniai interpretatoriai, siekiantys harmonizuoti krikščionybės ir valstybės santykius, posakis „kas ciesoriaus – ciesoriui" išreiškia ne pozityvų valstybės pripažinimą, bet absoliutų abejingumą šio pasaulio rūpesčiams. 3) Nuo konkrečios politinės bendrijos šalinamasi tada ir tiek, kiek dalyvavimas joje skatina nuodėmę (imperatoriaus kultas). Vyresnybė (ir netikėlių) yra pripažįstama pozityviai pageidaujama (nors ir nuodėminga): kaip ir visa pasaulio tvarka, ji yra Dievo skirta bausmė už nuodėmę, kurią žmonėms užtraukė Adomo nuopuolis. Krikščionis turi klusniai priimti šią bausmę. 4) Vyresnybė (ir netikėlių) yra vertinama pozityviai kaip nuodėmės tramdymo priemonė, be kurios iš prigimties nuodėmingi žmonės negali išsiversti. Dievo duotų prigimtinių pažintinių galių dėka netgi pagonys gali skirti nuodėmingus dalykus nuo nenuodėmingų, o valstybė yra visuotinė žemiškojo gyvenimo sąlyga, atitinkanti Dievo valią.

Pirmieji du požiūriai priklauso visų pirma eschatologinių lūkesčių periodui. Tačiau kartais jie būdavo skelbiami ir vėliau. Ketvirtojo požiūrio antikinė krikščionybė tikrai neatsisakė ir tada, kai ji buvo pripažinta valstybine religija. Kaip puikiai parodė savo tyrinėji-

muose Tröltschas[228], esminė permaina santykiuose su valstybe įvyksta tik viduramžių bažnyčioje. Problema, su kuria tada susidūrė krikščionybė, nėra jos išskirtinė problema, tačiau tik krikščionybėje ji buvo taip nuosekliai gvildenama. Tai vadinamosios „prigimtinės teisės" santykio su religiniu apreiškimu ir su pozityviais politiniais dariniais bei jų elgesiu problema.

Šią problemą mes dar trumpai paliesime kalbėdami apie religinės bendruomenės formas bei valdžios formas. Čia ją aptarsime tik tiek, kiek jos sprendimas susijęs su individualia etika. Bendra to sprendimo schema yra tokia: jeigu religija dominuoja politiniame junginyje (yra jame privilegijuota) ir, be to, yra institucinės malonės religija, tai ji sprendžia prieštaravimus tarp religinės etikos ir neetinių bei antietinių reikalavimų, kuriuos kelia gyvenimas prievartinėje valstybėje ir ekonominėje pasaulio tvarkoje, etiką sureliatyvindama ir diferencijuodama. Ji etiką paverčia „organine" etika, kuri yra asketinės *profesinės pareigos etikos* priešingybė.

Viena vertus, ji pripažįsta idėją, kad tarp žmonių nepriklausomai nuo prigimtinės nuodėmės pasekmių egzistuoja įgimti skirtumai, kurie lemia žemiškojo ir anapusinio likimo luominius skirtumus. Ši idėja dažnai aptinkama jau animistiniuose vaizdiniuose apie sielą ir anapusinį gyvenimą. Ją pripažįsta, pavyzdžiui, Tomas Akvinietis, atsiribodamas (tai teisingai pabrėžia Tröltschas) nuo iš stoicizmo perimtos ankstyvosios krikščionybės doktrinos apie aukso amžių ir palaimingą visuotinės žmonių anarchiškos lygybės pirmykštę būseną.

Kita vertus, religija prievartinius santykius gyvenime pagrindžia metafiziškai. Prigimtinė nuodėmė, individualus karmos priežastingumas arba dualistiškai

motyvuotas pasaulio pagedimas pasmerkia žmones kęsti prievartą, vargą, kančias, kitų žmonių abejingumą, taip pat luominės bei klasinės padėties skirtumus. Apvaizda taip nustatė profesijas arba kastas, kad kiekvienai jų tenka tam tikras specifinis, Dievo nustatytas arba beasmenės pasaulio tvarkos skirtas uždavinys ir galioja skirtingi etiniai reikalavimai. Jos yra panašios į atskiras organizmo dalis. Iš to kylantys pavaldumo santykiai yra Dievo pageidaujami paklusimo autoritetui santykiai. Pasipriešinimas jiems arba kitokios pretenzijos, priešingos luominei rangų tvarkai, yra Dievą piktinanti ir šventąją tradiciją pažeidžianti padaro puikybė. Šioje organinėje tvarkoje religingumo virtuozai (ir asketiški, ir kontempliatyvūs) turi savo specifinį uždavinį, kaip ir valdovai, kariai, teisėjai, amatininkai ir valstiečiai. Religingumo virtuozų uždavinys yra sukurti perteklinių gerų darbų lobyną, iš kurio teikiama institucinė malonė. Paklusimu apreiškimo tiesai bei teisinga meile atskiras asmuo būtent šioje tvarkoje pasiekia žemiškąją laimę ir garantuoja atpildą anapus.

Ši „organinė" koncepcija ir visa ši problematika islamui buvo kur kas svetimesnė, nes jis atsisakė universalizmo, o idealią luominę pasaulio struktūrą įsivaizdavo taip: ją sudaro viešpataujančios tikratikės tautos ir netikėlių parijų tautos, kurios turi išlaikyti tikratikius. Tačiau parijams paliekama patiems susireguliuoti savo gyvenimo tvarką, kuri religijos požiūriu yra visiškai indiferentiška. Ir islame kyla konfliktų tarp mistinių išganymo paieškų bei asketinio virtuozų religingumo iš vienos pusės ir institucinės ortodoksijos (*Anstaltsorthodoxie*) – iš kitos. Kyla ir pasireiškiantis visur, kur egzistuoja pozityvios sakralinės normos, sakralinės ir pasaulietinės teisės konfliktas. Pagaliau islame

kyla problemų dėl teokratinės santvarkos ortodoksiškumo. Tačiau jame nėra tos religinės prigimtinės teisės problemos – kokie turi būti religinės etikos ir pasaulietinės tvarkos santykiai, – kuri galų gale yra pati svarbiausia.

Organinės tradicionalistinės etikos schema, kuria operuoja indų teisynai, yra panaši į viduramžių katalikų doktriną, bet pranoksta ją (jau nekalbant apie skurdžią Lutherio doktriną, kuri skiria *status ecclesiasticus, politicus* ir *oeconimicus*[229]) nuoseklumu. Iš tikrųjų, kaip matėme, luominė santvarka Indijoje kastų etiką sujungė su tam tikra specifine išganymo doktrina, kuri iškilimo būsimajame žemiškajame gyvenime perspektyvą susieja su savosios kastos priedermių (kad ir kokią socialinę panieką jos keltų) vykdymu. Todėl ji buvo pati radikaliausia, priimdama žemiškąją tvarką. Be to, tvirčiausiai jos laikosi kaip tik pačios žemiausios kastos, kurios daugiausiai tikisi iš persikūnijimo.

Indiškajai teodicėjai atrodytų absurdiškas luominių skirtumų, egzistuojančių trumpame žemiškajame gyvenime, išsaugojimas „amžinajame" anapusiniame gyvenime, kaip jį nupasakoja Beatričė Dante's *Rojuje*. Jis atima iš griežto organinės profesinės etikos tradicionalizmo visas tas beribes ateities viltis, kurias puoselėja pamaldus hinduistas, tikintis metempsichoze ir vis aukštesnės padėties žemiškajame gyvenime galimybe. Todėl viduramžių krikščionybės doktrina ir grynai religiniu požiūriu buvo kur kas mažiau patikima tradicinio susiskirstymo į profesijas atrama, palyginti su tuo tvirtu kaip geležis pagrindu, kurį kastai suteikė kitokie metempsichozės doktrinos pažadai.

Be to, viduramžių ir liuteroniškoji tradicionalistinė profesinė etika (taip pat – ir konfucianistinė) rėmėsi

grynai faktine prielaida, kuri ilgainiui vis labiau nyko: grynai asmeniniu ekonominių ir politinių valdžios santykių pobūdžiu. Kol ta prielaida nebuvo praradusi savo reikšmės, teisėtvarka ir visų pirma valdymas buvo asmeninio pavaldumo santykių sfera, kurioje viską lėmė savivalė ir malonė, rūstybė ir meilė. Tačiau visų pirma – abipusis valdančiųjų ir valdomųjų pietetas sekant šeimos pavyzdžiu. Todėl tiems prievartiniams santykiams buvo galima lygiai taip pat kelti etinius reikalavimus, kaip ir bet kuriems kitiems grynai asmeniniams santykiams.

Kaip mes dar išsamiau paaiškinsime, visa tai absoliučiai nebūdinga ne vien moderniojo proletariato „vergijai be vergvaldžių“ (Wagneris[230]), bet visų pirma racionaliai valstybinių institucijų organizacijai – „valstybei-budeliui“ („*Rackers von Staat*“), kuria taip bjaurėjosi romantikai[231]. Personalistinėje luominėje santvarkoje yra savaime suprantama, kad valstybės pareigūnas turi veikti, atsižvelgdamas į asmens statusą. Problema gali iškilti (pavyzdžiui, Tomui Akviniečiui) tik dėl to, ką tai konkrečiai reiškia. O šiuolaikinis *homo politicus* ir *homo oeconomicus* idealiausiai (racionalių šiuolaikinių prievartinės valdžios organizacijos taisyklių atitikimo prasme) atlieka savo uždavinį tada, kai jis veikia „neatsižvelgdamas į asmenis“, „*sine ira et studio*“[232], be neapykantos, o todėl ir be meilės, be savivalės ir todėl be malonės. T. y. kai jis veikia vadovaudamasis savo dalykine profesine pareiga, o ne dėl konkrečių asmeninių ryšių. Šiuolaikinė justicija baudžia nusikaltėlį mirtimi ne iš asmeniško keršto ar poreikio atkeršyti, bet be jokio asmeninio suinteresuotumo, vadovaudamasi dalykinėmis normomis ir tikslais, vien dėl savo imanentinio autonominio racionalaus dėsningumo. Jos vei-

kimo būdą galima palyginti su beasmeniu karmos atpildu, priešingu laukiniam Jahvės keršto troškuliui.

Vis labiau sudalykinama prievarta politinio junginio viduje virsta „teisinės valstybės tvarka", kuri religiniu požiūriu yra tik veiksmingiausia brutalumo mimikrijos atmaina. O visa politika orientuojasi į dalykinius valstybės interesus (*Staatsräson*), į pragmatiką ir į absoliutų galutinį tikslą – išorinio ir vidinio galios pasiskirstymo išsaugojimą, kuris religiniu požiūriu atrodo beveik visiškai beprasmis. Tik tokiu atveju politika tampa atskiru socialinio gyvenimo aspektu ir įgyja tą savitą racionalų patosą, kurį kadaise puikiai nusakė Napoleonas. Tas patosas iš esmės toks pat svetimas bet kokiai brolybės etikai, kaip ir racionali ekonomikos organizacija.

Išsamiau nenagrinėsime, kaip prie šios situacijos prisitaiko šiuolaikinė bažnytinė etika. Iš esmės tas prisitaikymas yra kompromisai, daromi atskirai kiekvienu konkrečiu atveju. Katalikų bažnyčios daromi kompromisai skirti apsaugoti dvasininkų galios interesams, kurie vis labiau sudalykinami „bažnyčios interesų" (*Kirchenräson*) pavidalu. Tam panaudojamos tos pačios ar panašios šiuolaikinės priemonės, kuriomis naudojasi ir siekiantieji pasaulietinės valdžios.

Tik pasaulietinio asketizmo profesinės pareigos etika yra vidujai suderinama su prievartinės valdžios sudalykinimu, kuris sukelia tiek problemų racionaliai etikai. Tačiau prie faktinių prievartos racionalizacijos pasekmių priklauso ir padažnėjęs bėgimas į iracionalią apolitiško jausmo sritį. Su tokiu bėgimu, kuris būna daugelio rūšių ir nėra vienodai nuoseklus, susiduriame ten, kur nuo prievartos, grindžiamos personalistine herojizmo ir visuomenės samprata, pereinama prie

tautinės „valstybės". Bėgama arba į mistiką ir absoliutaus „gerumo" akosmistinę etiką, arba į nereliginės jausmų sferos iracionalumą, visų pirma – į erotiką. Išganymo religijos konfliktuoja ir su šios sferos jėgomis. Visų pirma – su pačia galingiausia šios sferos jėga, lytinės meilės jėga. Kartu su „tikraisiais" (ekonominiais) ir socialiniais galios bei prestižo interesais ji yra universaliausias žmonių socialinės veiklos faktinio vyksmo komponentas.

Religingumo ir *seksualumo* ryšiai (ir sąmoningi, ir nesąmoningi; ir tiesioginiai, ir netiesioginiai) yra nepaprastai glaudūs. Mes apsiribosime nedaugeliu sociologiškai svarbių bruožų, ignoruodami daugybę sąsajų maginiuose ir animistiniuose vaizdiniuose bei simbolikoje. Visų pirma, lytinis susijaudinimas yra tipiškas primityvios religinės pasauliečių socialinės veiklos – orgijos – sudedamasis elementas. Šią funkciją jis išsaugo ir palyginti susistemintame religingume. Kartais – visiškai tiesiogiai ir sąmoningai. Taip yra indiškojo *šaktės*[233] religingumo atveju, kuris šiuo atžvilgiu dar labai panašus į senovinius falo kultus bei ritualus, skirtus labai įvairioms funkcinėms dievybėms, valdančioms dauginimąsi (žmogaus, gyvulių, augalų). Tačiau dažniau erotinė orgija yra iš esmės šalutinė pasekmė, kurios priežastis yra ekstazė, sukelta kitomis orginėmis priemonėmis, būtent – šokio. Iš modernių sektų tokių pasekmių dar turi chlystų[234] šokio orgijos. Jos, kaip matėme, buvo akstinas atsirasti skopcų sektai, kuri siekė eliminuoti šią su askeze nesuderinamą pasekmę. Su orginiais kultais yra susijusios tam tikros institucijos, kurios dažnai būna klaidingai interpretuojamos, – būtent šventyklų prostitucija. Praktiškai ji labai dažnai atlikdavo viešnamio keliaujantiems sakraliai globoja-

miems pirkliams vaidmenį (jie ir šiandien visur yra tipiška viešnamio publika). Visiška nesąmonė yra nuomonė, kad nekasdieniškos seksualinės orgijos kilo iš endogeninio giminės ar genties „promiskuiteto", laikomo pirmykšte kasdienybės institucija.

Kaip matėme, seksualinės orgijos svaigulys gali būti sublimuotas į atvirą arba slaptą erotinę meilę dievui arba išganytojui. Iš jos, iš kitokių maginių vaizdinių arba iš šventyklų prostitucijos gali atsirasti vaizdinys, kad seksualinis atsidavimas yra religinis nuopelnas. Tas vaizdinys čia mūsų nedomins. Kita vertus, nekelia abejonių tai, kad ir daugelis antierotinių mistinių ir asketinių religingumo atmainų yra pakaitalai, patenkinantys seksualumo sukeltus fiziologinius poreikius. Tačiau mus domina ne neurologiniai religinio priešiškumo seksualumui aspektai, kurie daugeliu atžvilgių dar yra gana ginčytini, bet „prasmingi" sąryšiai. Neurologiniai faktai gali būti tie patys, tačiau religinė antipatija seksualumui gali turėti skirtingą prasmę. Ta prasmė gali lemti labai žymius praktinius elgesio skirtumus, kurie mus, beje, čia domina tik iš dalies. Labiausiai ribota antipatijos seksualumui forma yra kultinė skaistybė, t.y. laikinas savo pareigas atliekančių dvasininkų (arba ir kulto dalyvių) susilaikymas kaip sakramentų teikimo sąlyga. Jis yra daugybe būdų susijęs su tabu normomis, kuriomis seksualinė sfera suvaržoma dėl demonų baimės bei kitų maginių motyvų, kurie detaliau mūsų čia nedomina.

Charizmatinę dvasininkų ir religijos virtuozų skaistybės askezę (t.y. nuolatinį susilaikymą) dažniausiai pagrindžia vaizdinys, kad skaistybė, kaip labai nekasdieniškas elgesys, yra charizmatinių savybių simptomas, o iš dalies – ekstatinių savybių šaltinis. Šios savy-

bės savo ruožtu gali būti panaudotos kaip maginio dievų prievartavimo priemonės. Vėliau, ypač Vakarų krikščionybėje, dvasininkų celibatą lėmė, viena vertus, būtinumas neleisti bažnyčios pareigūnams etiniais pasiekimais atsilikti nuo asketų virtuozų (vienuolių), o kita vertus – hierarchijos interesas sukliudyti paversti beneficijas faktiškai paveldimomis valdomis.

Etinio religingumo pakopoje įvairius maginius motyvus išstumia dvi kitos tipiškos antipatijos seksualumui nuostatos. Pirma, lytinis susilaikymas gali būti laikomas pagrindine ir būtina mistinių išganymo paieškų kontempliatyviai atsiskiriant nuo pasaulio priemone, nes lytinis instinktas yra pati svarbiausia pasaulio pagunda, susiejanti su kūrinija. Tai mistinio bėgimo nuo pasaulio požiūris. Kita nuostata yra asketinė: didžiausią pavojų racionaliam asketiškam budrumui, savikontrolei ir gyvenimo metodikai kelia specifinis lytinio akto iracionalumas, nes galiausiai jis nėra racionaliai kontroliuojamas. Žinoma, susilaikymą dažnai motyvuoja abi šios nuostatos. Dėl tų pačių motyvų lytiniai santykiai rūpi ir visoms pranašystėms (tikrąja to žodžio prasme) bei neprofetinėms religijos sistematizacijoms, kurių imasi dvasininkai.

Ir pranašai, ir dvasininkai traktuoja juos vienodai. Pirmiausia visiems jiems rūpi eliminuoti seksualinę orgiją (žydų dvasininkų vadinamą „paleistuvyste"), o tai visiškai atitinka pranašų požiūrį į orgijas. Toliau jie siekia panaikinti laisvus lytinius santykius apskritai, palikdami vien reglamentuotą ir sakraliai įteisintą „santuoką". Tai galioja netgi tokiam pranašui kaip Mahometas, kuris seksualiniam juslumui paliko tiek daug erdvės: ir pomirtinio gyvenimo pažaduose kovotojams už tikėjimą, ir savo paties asmeniniame gyvenime (kaip

žinoma, jis atskira Korano sura sau asmeniškai padarė išimtį, leidžiančią nepaisyti draudimo neviršyti ten nustatyto maksimalaus žmonų skaičiaus). Ortodoksinis islamas uždraudė iki tol buvusias legalias nesantuokinės meilės bei prostitucijos formas, ir šį draudimą lydėjo tokia praktinė sėkmė, kuriai lygių nėra ligi šiol.

Savaime suprantama, kad seksualumą atmeta krikščionių ir indų nepasaulietinis asketizmas. Indų mistinės pranašystės, skelbiančios absoliutų kontempliatyvų bėgimą nuo pasaulio, žinoma, visiško išganymo sąlyga laiko absoliutų susilaikymą nuo lytinių santykių. Tačiau ir konfucianistinė absoliutaus prisitaikymo prie pasaulio etika nereguliarią erotiką laiko menkaverčiu iracionalumu, nes ji sutrikdo džentelmeno vidinę pusiausvyrą, o moteris yra iracionali, sunkiai kontroliuojama būtybė. Mozės dekalogas, hinduistų sakraliniai teisynai ir indų vienuolių pranašų pasauliečiams skelbiami reliatyvistiniai etiniai pamokymai smerkia santuokinę neištikimybę. O Jėzaus pranašystė apbodama leistinus teisėtus seksualinius santykius nuėjo toliau už kitas, reikalaudama absoliučios monogamijos ir uždrausdama skyrybas. Ankstyvoji krikščionybė santuokinę neištikimybę ir paleistuvystę laiko beveik vienintele absoliučia mirtina nuodėme. „*Univira*"[235] antikiniuose Viduržemio jūros kraštuose, kuriuos graikai ir romėnai pripratino prie monogamijos, bet paliko skyrybų laisvę, buvo laikoma krikščionių bendruomenės ypatybe.

Pranašai asmeniškai labai nevienodai žiūri į moteris ir skirtingai nustato jų vietą bendruomenėje. Tai priklauso nuo pranašystės pobūdžio, o ypač nuo to, kiek ji atliepia specifinį moterišką emocingumą. Žinoma, jeigu pranašas (Budha – taip pat) mielai mato prie

savo kojų moteris bei panaudoja jas kaip propagandininkes (kaip Pitagoras), tai dar nieko nepasako apie moterų giminės padėtį. Individuali moteris gali būti „šventa", o moterų giminė – nuodėmės indas. Ir vis dėlto beveik visa orginė ir mistagoginė propaganda (įskaitant Dioniso kulto propagandą) bent jau laikinai ir santykiškai skatino moterų „emancipaciją", kol jos nenuslopino kitos religinės tendencijos bei antipatija isteriškiems moterų pranašavimams. Šios tendencijos pasireiškia Budhos mokinių tarpe, krikščionybėje – jau Pauliaus doktrinoje. Moterų bijo vienuoliai, o labiausiai – seksualiniai neurastenikai (pavyzdžiui, Alfonso di Liguori[236]). Didžiausią reikšmę moterys turėjo pneumatiniuose (isteriniuose arba sakramentiniuose) sektantiškuose kultuose (pavyzdžiui, Kinijoje). Kur jos neturėjo visiškai jokios reikšmės propagandai (pavyzdžiu gali būti Zaratustra ir Izraelis), situacija skyrėsi nuo pat pradžių.

Pranašų ir dvasininkų etika laiko legaliai reglamentuotą santuoką ne „erotine" vertybe, bet vien ekonomine institucija, skirta vaikams gimdyti ir auklėti, – kad būtų kam dirbti ir atlikti mirusiųjų kulto apeigas. Šis požiūris niekuo nesiskiria nuo graikų, romėnų ir apskritai bet kurios kitos etikos pasaulyje, kuriai rūpėjo šis klausimas, nuostatų. Santuoką vien kaip ekonominę instituciją labai blaiviai interpretuoja jau vadinamosios pirmykštės tautos (*Naturvölker*). Beveik nėra su kuo palyginti to jauno sutuoktinio atleidimo nuo politinių pareigų pagrindimo, kurį pateikia senasis judaizmas: kad jis pasidžiaugtų savo jauna mylimąja. Tačiau, žinoma, ir judaizmas nedarė jokių nuolaidų erotikai, kuri yra racionaliai atskirta nuo anksčiau nurodytų tikslų. Tai liudija Onano nuodėmės (*coitus in-*

terruptus) prakeikimas Senajame Testamente[237]. Jį perėmė ir katalikybė, gimstamumo kontrolę paskelbusi mirtina nuodėme. Savaime suprantama, kad pasaulietinis asketizmas (visų pirma puritonizmas) apriboja teisėtą lytinį gyvenimą minėtu racionaliu tikslu. Šį labai aiškų religijos požiūrį kiek sukomplikuoja tik anomistinės ir pusiau orginės mistikos pasekmės, kuriomis kartais gali išsilieti jos akosmistinis meilės jausmas.

Pagaliau profetinės bei racionalios dvasininkų etikos požiūris į (teisėtus bei normalius) lytinius santykius, t.y. galutinis religingumo ir organiškumo santykis, nėra vienareikšmis. Konfucianizme ir senajame judaizme randame tiesioginį priesaką daugintis, grindžiamą iš dalies animistiniais, iš dalies dėl animizmo įtakos atsiradusiais vaizdiniais apie palikuonių reikšmę. Jie yra labai plačiai paplitę (ir vedų bei hinduizmo etikoje). Panašus priesakas gyventi santuokoje, kurį skelbia Talmudo judaizmas, taip pat islamas, grindžiamas bent jau tuo pačiu vaizdiniu, kuriuo Rytų krikščionybė pagrindžia draudimą skirti parapijas nevedusiems dvasininkams: vidutinis žmogus yra absoliučiai bejėgis atsispirti lytiniam potraukiui, todėl jis turi būti nukreiptas teisėtu reglamentuotu kanalu.

Šis požiūris atitinka ne vien indų kontempliatyvių išganymo religijų, upasakams absoliučiai draudžiančių santuokinę neištikimybę, pasauliečiams skirtos etikos reliatyvumą. Taip manė ir Paulius. Absoliutų susilaikymą jis laikė grynai asmenine religijos virtuozo charizma, pagrįsdamas šį požiūrį ir mistiniais motyvais, kurie čia mūsų nedomina. Tai yra pasauliečiams skirtos katalikiškos etikos požiūris, tačiau jo laikosi ir Lutheris, kuriam lytinis gyvenimas santuokoje galų gale yra tik mažesnis blogis (paleistuvystei išvengti): Die-

vui tenka „žiūrėti pro pirštus" į šią įteisintą nuodėmę, nes žmogus dėl prigimtinės nuodėmės yra absoliučiai nepajėgus atsispirti geiduliams. Ši prielaida iš dalies paaiškina jo nusistatymą (iš pradžių dar negriežtą) prieš vienuolystę, panašų į Mahometo poziciją. Jėzaus Dievo karalystėje (o jis kalbėjo apie būsimą žemiškąją karalystę) nėra jokio seksualumo. O vidinė, emocinė seksualumo pusė buvo giliai antipatiška krikščioniškajai teorijai, laikiusiai jį „geidulingumu" – prigimtinės nuodėmės pasekme.

Daug kas vis dar mano, kad priešiškumas seksualumui yra išskirtinis krikščionybės bruožas. Šiam įsitikinimui prieštarauja faktas, kad nėra tokios išganymo religijos, kurios požiūris iš principo skirtųsi. Tai galima paaiškinti daugeliu bendrų priežasčių. Visų pirma, gyvenimo sąlygų racionalizacija nulemia tam tikrus seksualumo pokyčius. Valstiečiui lytinis aktas yra kasdienis įvykis. Daugelio pirmykščių tautų jis atliekamas visiškai nesigėdijant tai matančio keliautojo ir neturi jokio turinio, kuris būtų suvokiamas kaip nekasdieniškas. Pati svarbiausia mūsų problematikai permaina įvyksta tada, kai lytinė sfera yra sublimuojama į „erotiką" ir tampa specifinių išgyvenimų pagrindu. Kartu ji įgyja savaiminę vertę ir tampa *nekasdieniška*. Galima išskirti du svarbiausius šitai skatinančius veiksnius. Tai, pirma, vis nauji lytinių santykių suvaržymai, kuriuos lemia ekonominiai giminės interesai, o vėliau – ir luominės konvencijos. Nors nėra tokios mums žinomos raidos pakopos, kurioje tie santykiai nebūtų sakrališkai ir ekonomiškai reglamentuojami, vis dėlto iš pradžių juos supa mažiau konvencinių apribojimų, ilgainiui papildančių ekonominius apribojimus.

Žinoma, specifinių modernių „etinių" suvaržymų vaidmuo yra vertinamas klaidingai, kai tie suvaržymai laikomi prostitucijos šaltiniu. Kadangi visada egzistuoja kokie nors sakraliniai, kariniai arba ekonominiai šių santykių suvaržymai, profesionali heteroseksuali ir homoseksuali (lesbiečių ugdymas) „prostitucija" egzistuoja ir pačiose primityviausiose kultūros raidos pakopose. Ji absoliučiai uždraudžiama tiktai XV a. pabaigoje. Tačiau kuo rafinuotesnė darosi kultūra, tuo stipresni giminės reikalavimai apsaugoti iš jos kilusios merginos vaikų teises. Kartu kyla ir jaunų sutuoktinių gyvenimo lygio standartai. Tuo tarpu pradeda veikti antrasis raidos veiksnys. Vis labiau racionalizuojamas žmogaus egzistencijos turinys peržengia ribas to organinio rato, kuriuo sukasi paprastas valstietiškas gyvenimas. Šis procesas dar giliau paveikia seksualumo santykius su etika, nors tas poveikis yra sunkiau pastebimas.

Tokia pat gili vidinė įtampa, kokia pasižymi etinio religingumo (ypač to, kuris propaguoja brolybę) santykiai su stipriausia iracionalia asmeninio gyvenimo jėga, būdinga ir jo santykiams su *meno* sritimi. Pirmykščiai abiejų sričių santykiai buvo, žinoma, labai glaudūs. Visokie stabai ir ikonos, muzika kaip ekstazės, egzorcizmo ar apotropėjinių kulto veiksmų priemonė, šventos giesmės, burtai, šventyklų ir bažnyčių – didžių meno kūrinių – statymas, visokių bažnytinių rakandų ir brokato gamyba kaip pagrindinis dailiųjų amatų objektas, – visa tai daro religiją neišsenkamu meno kūrybos šaltiniu. Plintant pasaulietiniam išsilavinimui, menas vis labiau tampa autonomiška sritimi su savo dėsniais. Dėl to vis labiau ryškėja jo ir religinių etinių vertybių esminiai skirtumai.

Naiviam receptyviam meno suvokimui didžiausią reikšmę turi jo turinys, kuris gali telkti suvokiančiuosius į bendruomenę. Intelektualistinei civilizacijai yra lemta *sąmoningai* atrasti tai, kas sudaro meno specifiką. Tačiau būtent dėl to menas nebegali jungti į bendruomenę ir darosi nebesuderinamas su religine išganymo valia. Ir etinis religingumas, ir tikra mistika griežtai atmeta tą pasaulietinį išganymą, kurį žada suteikti grynasis menas, laikydami jį priešingu Dievo valiai ir išganymui nuo pasaulio etinio iracionalumo. Tikrasis asketizmas bet kokį prisirišimą prie meno vertybių patį savaime laiko pavojingu nusižengimu racionaliai gyvenimo būdo sistematizacijai. Įtampa dar labiau padidėja, kai intelektualizmas etikos klausimais vis dažniau užima kvaziestetinę poziciją. Intelektualistinėje epochoje įsigalėjęs atsakomybės už etinį vertinimą atsisakymas ir baimė atrodyti ribotu tradicionalistu skatina vertinamuosius sprendinius, kurie savo intencija yra etiniai, transformuoti į estetinius (tipiška forma: predikatas „smerktinas" keičiamas į „neskoningas"). Estetizmo kultas įpratina prie subjektyvistinių beapeliacinių skonio sprendinių apie žmonių santykius. Šis subjektyvizmas religingumui gali atrodyti esąs kraštutinė nemeilės forma, susijungusi su bailumu. Religinės etinės normos yra ryškus kontrastas šiam subjektyvizmui. Net jeigu atskiram individui tos normos yra etiškai nepriimtinos, jis gyvena jų galios sferoje. Suvokdamas savo kūriniškumą, jis pajungia joms ir save, ir tuos, kurių elgesį jis konkrečiu atveju vertina. Be to, jis pripažįsta, kad šių normų pasekmės ir pateisinimas bent iš principo gali būti diskusijos objektu. Šiaip ar taip, nuosekli brolybės etika, kuri visada yra tiesmu-

kiškai antiestetinė, nepalieka vietos estetinei nuostatai, ir atvirkščiai.

Kartu su šių aplinkybių nulemtu religiniu meno nuvertinimu yra nuvertinami asketinių ir spiritualistinių religingumo elementų naudai ir jo paties maginiai, orginiai, ekstatiniai ir ritualistiniai elementai. Toliau, meno nuvertinimą skatina racionalus bei literatūrinis dvasininkų ir pasauliečių ugdymo pobūdis, kuriuo visada pasižymi knyginės religijos. Tikrasis profetizmas turi du antiestetinius bruožus. Pirmiausia, savaime suprantama, jis atmeta orgijas, o daugeliu atvejų – ir magiją. Pirmykštis žydų pasibaisėjimas dėl „drožinio" ir „paveikslo"[238] buvo nulemtas magijos. Pranašai interpretuoja jį spiritualistiškai, remdamiesi absoliučiai transcendentinio Dievo sąvoka. Antra, anksčiau ar vėliau profetinėje religijoje išryškėja pagrindinės etinės religinės orientacijos priešiškumas „žmonių rankų padirbiniui", kuris, pranašo požiūriu, gali žadėti tik išganymo iliuziją. Šis prieštaravimas yra tuo labiau nesutaikomas, kuo labiau transcendentinis ir šventas yra pranašo apreiškiamas Dievas.

Kita vertus, religingumas visą laiką jaučia nenuneigiamą meno šedevrų „dieviškumą". Ir būtent masinei religijai visada reikia „meninių" priemonių, kad darytų reikiamą poveikį. Ji yra linkusi nusileisti į magiją ir stabmeldystę linkusių masių poreikiams. Mes nesigilinsime į tą aplinkybę, kad organizuotą masių religingumą su menu neretai sieja ekonominiai interesai. Pavyzdžiu gali būti Bizantijos vienuolių prekyba ikonomis. Jie buvo cezaropapistinės imperatoriaus valdžios priešininkai. Imperatoriaus valdžia rėmėsi ikonoklastiškai nusiteikusia kariuomene, kuri buvo komplektuojama iš pasienio provincijų, kur dominavo tais laikais

vis dar nuosekliai spiritualistinis islamas. Imperatorius, atimdamas iš vienuolių pajamų šaltinį, siekė palaužti šio pavojingiausio priešininko pasipriešinimą saviesiems bažnyčios pajungimo planams.

Nors jausmingas orginis arba ritualistinis religingumas, taip pat siekiantis mistiškai transcenduoti visus individuacijos barjerus meile grindžiamas religingumas skiriasi nuo meno, tačiau galiausiai savo subjektyvia *(gemeinten)* „prasme" jis psichologiškai labai lengvai sugrįžta prie meno. Orginiam religingumui labai artimas giedojimas ir muzika, ritualistiniam – vaizduojamasis menas, o meile grindžiamam religingumui – lyrika ir muzika. Šitą ryšį liudija visa istorinė patirtis, pradedant indų literatūra bei menu, džiaugsmingomis atsivėrusių pasauliui sufijų giesmėmis ir baigiant šv. Pranciškaus giesmėmis bei didžiule religinės simbolikos ir mistikos nulemtų nuotaikų įtaka. Tačiau į meną skirtingai žiūri ne vien atskiros empirinio religingumo formos. Jų viduje šiuo atžvilgiu skiriasi atskiros struktūrinės formos, atskiri sluoksniai ir socialinės terpės *(Träger)*. Vienaip į meną žiūri pranašai, kitaip – mistagogai ir dvasininkai; vienuoliai žiūri kitaip nei pamaldūs pasauliečiai, religingos masės – ne taip, kaip virtuozų sektos. O tarp pastarųjų asketinės sektos skiriasi nuo mistinių ir paprastai yra daug priešiškesnės menui. Visa tai jau nepriklauso mūsų temai. Šiaip ar taip, tikras vidinis kompromisas tarp galutinės religijos ir meno subjektyvios prasmės darosi vis sunkiau pasiekiamas, kai tik galutinai baigiasi magijos arba grynojo ritualizmo stadija.

Iš viso to mums svarbi yra tik ta reikšmė, kurią turėjo visų tikrai meninių priemonių atsisakymas kai kuriose religijose, kurios šia prasme buvo specifiškai

racionalios. Tai ypač būdinga judaistų apeigoms sinagogose ir ankstyvajai krikščionybei, o vėliau – asketiniam protestantizmui. Priklausomai nuo konkrečių aplinkybių šis atsisakymas yra arba simptomas, parodantis racionalizuojančios religingumo įtakos gyvenimo būdui stiprėjimą, arba tokios įtakos stiprinimo priemonė. Kai kurie įtakingų judaizmo reformacinių sąjūdžių atstovai perdeda teigdami, kad antrasis dekalogo įsakymas[239] yra svarbiausia žydų racionalizmo priežastis. Tačiau, kita vertus, nekelia jokių abejonių tas faktas, kad sistemingas draudimas be jokių skrupulų atsiduoti tikrosioms meno kūrybos vertybėms turėjo veikti intelektualistinės ir racionalios gyvenimo metodikos kryptimi. To draudimo veiksmingumą pakankamai įrodo dievobaimingų žydų ir puritonų sluoksnių meninio produktyvumo mastas bei pobūdis.

12

KULTŪRINĖS RELIGIJOS IR „PASAULIS"

Trečioji religija, kuri tam tikra prasme yra „prisitaikiusi " prie pasaulio (šiaip ar taip, į jį „atsigręžusi"), yra judaizmas. Mus jis čia domina tik tuo pavidalu, kurį įgijo po Babilono tremties, visų pirma – Talmude. Jis atmeta ne pasaulį, bet tik jame galiojančią socialinių rangų tvarką.

Anksčiau jau kai ką pasakėme apie jo sociologinius bruožus. Judaizmo pažadai yra žemiškojo gyvenimo pažadai. Kontempliatyvus arba asketinis bėgimas nuo pasaulio judaizme yra tokia pat išimtis, kaip ir kinų religingume bei protestantizme. Nuo puritonizmo jis skiriasi (kaip visada, *santykiniu*) asketizmo nebuvimu. Ankstyvosios krikščionybės „asketiniai" elementai nėra perimti iš judaizmo. Juos aptinkame kaip tik tose iš buvusių pagonių sudarytose bendruomenėse, kur Paulius vykdė savo misiją. Judaizmo Įstatymo vykdymas „askezę" reiškia ne daugiau nei kokių nors ritualo ar tabu normų paisymą.

Judaistinio religingumo požiūris į turtą ir į lytinį gyvenimą visai nėra asketiškas. Atvirkščiai, jis yra labai natūralistiškas. Turtas laikomas Dievo dovana. O lytinio poreikio patenkinimas (žinoma, teisėta forma) yra laikomas tokiu būtinu, kad tą, kuris iki tam tikro

amžiaus nevedė, Talmudas laiko moraliniu požiūriu įtartinu. Santuokos kaip vien ekonominės institucijos, skirtos gimdyti ir auginti vaikams, sampratoje nėra nieko specifiškai žydiško. Ji yra universali. Griežtas nesantuokinių lytinių santykių draudimas (labai veiksmingas pamaldžiuose sluoksniuose) yra bendras judaizmui, islamui ir visoms profetinėms religijoms. Reikalavimas susilaikyti nuo lytinių santykių apsivalymo metu būdingas ir judaizmui. Taigi nėra pagrindo kalbėti apie *ypatingą* seksualinės askezės reikšmę judaizme. Tie lytinį gyvenimą reguliuojantys nuostatai, kuriuos cituoja Sombartas, neprilygsta katalikiškajai XVII a. kazuistikai ir turi analogų kai kuriose kitose tabu kazuistikose.

Nevaržomas gyvenimo džiaugsmas pats savaime niekur nėra uždraustas, jeigu laikomasi Įstatymo draudimų ir tabu. Biblijos pranašų knygose, Patarlių knygoje, Psalmyne bei vėlesnėse knygose turtas kelia įtarimų. Taip yra todėl, kad įgyjant turtą dažnai nuskriaudžiami tautiečiai žydai ir daroma socialinė *neteisybė*, prieštaraujanti Mozės įstatymui. Be to, jis kelia pagundą ne taip uoliai laikytis Įstatymo, arogantiškai žiūrėti į jo normas, o kartu – ir į Jahvės pažadus. Nepasiduoti turto pagundoms nėra lengva. Tačiau tuo labiau nusipelno tas, kas tai padaro: „palaima turtingajam, kuris bus pripažintas nekaltu". Kita vertus, kadangi judaizme nėra predestinacijos idėjų ar kitų tokį pat poveikį turinčių vaizdinių, nenuilstamas darbas ir verslo sėkmė negali būti laikomi „pasitikrinimo" ženklu, kaip juos nuosekliai vertina puritonai kalvinistai, o tam tikru mastu – ir visas asketinis protestantizmas (tai rodo, pavyzdžiui, Johno Wesley'o pastaba[240]). Vis dėlto idėja, kad verslo sėkmė yra ypatingos Dievo ma-

lonės ženklas, judaistiniam religingumui nėra svetimesnė nei kinų, pasauliečių budistų bei kitiems religingumams, kurie neatmeta pasaulio. Tai yra savaime suprantama. Priešingai, tokia idėja yra daug artimesnė religijai, kuri skelbė labai konkrečius transcendentinio Dievo pažadus ir matė labai gerai regimus jo rūstybės savo tautai ženklus. Aišku, kad pelnas, įgytas laikantis Dievo įsakymų, iš tikrųjų galėjo ir turėjo būti vertinamas kaip Dievo asmeninio palankumo ženklas. Tai ir iš tikrųjų nuolatos atsitikdavo.

Tačiau vis dėlto verslaus (dievoto) žydo situacija iš esmės skyrėsi nuo puritono situacijos, ir šis skirtumas turėjo praktinių pasekmių ekonominei judaizmo reikšmei. Tačiau pirmiausia reikia atsakyti į klausimą, kokia gi buvo ta reikšmė.

Polemizuojant su įdomia Sombarto knyga[241] neturėtų būti rimtai ginčijamas toks faktas: žydai labai daug prisidėjo prie kapitalistinės ekonominės sistemos išsivystymo naujaisiais laikais. Tačiau, mano nuomone, šią Sombarto tezę reikia patikslinti. Kokios rūšies ekonominė veikla yra *specifiškai* būdinga žydams viduramžiais ir naujaisiais laikais? Tai paskolos, pradedant paskolomis už užstatą ir baigiant didelių valstybių finansavimu; tam tikros prekybos rūšys, ypač mažmeninė, išnešiotinė prekyba bei specifinė kaimo „prekyba produktais"; tam tikros urmo prekybos šakos ir visų pirma prekyba vertybiniais popieriais (viena ir kita – daugiausia biržos sandorių forma); pinigų keitimas bei su tuo susiję pinigų pervedimai, tiekimai valstybei, kartu ir (labai dideliu mastu) kolonijų steigimo finansavimas, mokesčių atpirkimas (išskyrus tam tikrų mokesčių rūšių atpirkimą, pavyzdžiui, mokesčius romėnams), kredito ir bankų verslas bei visų rūšių emisijų finansa-

vimas. *Moderniajam* Vakarų kapitalizmui (skirtingai nuo antikos, viduramžių ir Rytų Azijos praeityje) yra būdingos tam tikros (tiesa, labai svarbios) sandorių *formos*, teisinės ir ekonominės. Iš teisinių formų visų pirma reikia paminėti vertybinius popierius ir kapitalistines bendrovės formas. Tačiau jos nėra specifinės žydiškos kilmės. Tiesa, kai kurias jų Vakaruose įdiegė žydai. Tačiau jos atsirado Rytuose (tikriausiai Babilone), vėliau buvo perimtos helenistinių valstybių ir Bizantijos, ir tik po to – žydų (beje, ir arabų). Kita jų dalis atsirado viduramžiais Vakaruose ir, be to, netgi turi specifinį germanišką atspalvį (*Einschlag*). Šio teiginio pagrindimas nuvestų mus per toli. Jeigu kalbėsime apie ekonomines formas, tai, pavyzdžiui, biržą kaip „pirklių turgų" sukūrė ne žydai, bet pirkliai krikščionys. Nuo specifinės žydų įtakos nepriklausė viduramžių teisės pritaikymas racionaliems nuolatinės įmonės tikslams. Be jų buvo sukurtos komanditinės bendrovės, maonai, įvairios privilegijuotos kompanijos ir pagaliau akcinės bendrovės, nors vėliau žydai aktyviai dalyvavo jas steigiant. Pagaliau specifiniai modernūs viešojo ir privataus kredito teikimo principų pradmenys pirmiausiai atsirado viduramžių miestų dirvoje. Vėliau jų visiškai nežydiška viduramžiška teisinė forma buvo pritaikyta prie šiuolaikinės valstybės ir kitų kredito ėmėjų poreikių.

Tačiau svarbiausia – tikrai ilgame žydų ūkinės veiklos rūšių sąraše nėra (jei ir ne visiškai, tačiau tokiu mastu, kad to negalima nepastebėti) vienos, kuri yra ypač būdinga moderniajam kapitalizmui. Tai *gamybinio* (*gewerblichen*) darbo organizavimas namudinėje pramonėje, manufaktūroje, fabrike. Kodėl taip yra? Kodėl tais laikais, kai (už atitinkamą atlyginimą) buvo gali-

ma gauti valdovo patentą ir privilegiją kiekvienai pramonės įmonei įsteigti, o getuose buvo pilna proletarų ir netrūko cechų *nesuvaržytų* veiklos sričių naujai pramonei kurti, joks dievotas žydas kartu su dievotais žydų geto darbininkais nekūrė pramonės? T.y. kodėl jie nedarė to paties, ką nuveikė daugelis dievotų puritonų verslininkų drauge su dievotais darbininkais ir amatininkais krikščionimis? Ir kaip paaiškinti, kodėl, nors egzistavo platūs skurstančių žydų amatininkų sluoksniai, iki pat naujausiųjų laikų slenksčio nesusiformavo specifinė moderni, t.y. *pramoninė*, buržuazija, išnaudojanti tų amatininkų darbą namudinėje pramonėje?

Beveik visame pasaulyje tam tikros kapitalistinio nuosavybės panaudojimo formos egzistuoja jau tūkstančius metų. Tai yra tiekimai valstybei, mokesčių atpirkimas, karo finansavimas, kolonijų ir plantacijų finansavimas, tarpininkavimas, palūkininkavimas. Žydai dalyvavo būtent šioje beveik visais laikais ir beveik visose šalyse įprastoje veikloje, ypač būdingoje visai antikai, panaudodami specifines modernias teisės ir įmonės formas, kurios buvo sukurtos jau viduramžiais, bet ne žydų. Jų palyginti labai maža toje naujoje srityje, kuri būdinga moderniajam kapitalizmui, – racionalaus darbo (visų pirma gamybinio) organizavimo srityje. Ir pirmiausia reikia paminėti tą ūkinį mentalitetą (*Wirtschaftsgesinnung*), kuris nuo pat pradžių buvo ir tebėra tipiškas visiems prekeiviams (antikos, Rytų Azijos, Indijos, viduramžių) – ir smulkiems, ir stambiems. Jiems būdinga valia ir sugebėjimas be atodairos išnaudoti kiekvieną pasipelnymo šansą: „dėl pelno plaukti per pragarą, net jeigu sudegs burės“. Šis mentalitetas tikrai yra labai būdingas žydams, tačiau būtent jis nėra

modernųjį kapitalizmą nuo *kitų* kapitalistinių epochų skiriantis bruožas. Kaip tik priešingai. Nei specifiniai nauji moderniosios ekonominės *sistemos* bruožai, nei specifiniai nauji moderniojo ekonominio *mentaliteto* bruožai nėra būtent žydiški.

Svarbiausios šitai lemiančios priežastys yra susijusios su žydų ir jų religingumo kaip parijų tautos bei religingumo pobūdžiu. Visų pirma reikia nurodyti grynai išorines kliūtis, trukdančias dalyvauti gamybinio darbo organizavime. Jos yra susijusios su teisiškai ir faktiškai nesaugia žydų padėtimi. Tokioje padėtyje galima verstis prekyba, visų pirma prekyba pinigais, bet ne organizuoti racionalias nuolatos veikiančias pramonės įmones su pastoviu kapitalu. Kita priežastis buvo vidinė etinė situacija. Žydai, būdami parijų tauta, išsaugojo dvigubą moralę, kurios ūkiniuose mainuose iš pradžių laikosi visos bendrijos. Tai, kas uždrausta „brolių tarpe", yra leidžiama svetimųjų atžvilgiu. Tautiečių atžvilgiu žydų etika yra neabejotinai tradicionalistinė. Be to (kaip teisingai nurodo Sombartas), rabinai darė nuolaidų, kartu ir pačių žydų elgesiui tarpusavio verslo santykiuose. Tai buvo nuolaidos doroviniam silpnumui (*Laxheit*). Tie, kurie jomis naudojosi, tiesiog neatitiko aukščiausiųjų žydų verslo etikos reikalavimų, o ne „pasitikrino".

Poelgiai, kurie buvo uždrausti žydų verslo santykiuose, santykiuose su svetimaisiais didžiąja dalimi priklausė etiniu požiūriu indiferentiško elgesio sričiai. Tokia yra pirmykštė visų pasaulio tautų verslo etika. Visiškai suprantama, kodėl žydai ją išsaugojo: su svetimaisiais jie jau senovėje beveik visur susidūrė kaip su „priešais". Visi gerai žinomi rabinų raginimai ir santykiuose su svetimaisiais būti patikimiems bei pasiti-

kėti negalėjo pakeisti įspūdžio, kurį darė tas faktas, kad Įstatymas draudė imti palūkanas iš žydų, tačiau leido tai daryti su svetimaisiais. Tie raginimai nekeitė ir fakto, kurį teisingai pabrėžė Sombartas: *nustatytas* legalumo laipsnis (pavyzdžiui, pasinaudojant kitų klaidomis) svetimojo (o tai reiškia – priešo) atžvilgiu buvo mažesnis. Į Jahvės pažadų sukurtą parijų padėtį ir jos nulemtą nuolatinę svetimųjų panieką tauta galėjo reaguoti tik taip: jos verslo moralė santykiuose su svetimaisiais skyrėsi nuo moralės santykiuose su žydais. Tam nereikia jokių įrodymų; būtų visiškai nesuprantama, jeigu būtų priešingai.

Galima pateikti tokį apibendrintą katalikų, žydų ir puritonų situacijos ekonominiame versle palyginimą. Giliai tikintis katalikas verslininkas nuolatos veikė tokio elgesio srityje (arba priartėdavo prie jos), kur vieni poelgiai pažeidė popiežiaus nuostatus ir atliekant išpažintį buvo arba ignoruojami tik *rebus sic stantibus*[242], arba leidžiami tik negriežtos (probabilistinės) moralės, kiti buvo abejotini, o tretiesiems Dievas bent jau nepritarė. Dievotas žydas šioje srityje neišvengiamai darė tai, kas saviškių atžvilgiu tiesiogiai prieštaravo Įstatymui arba kas buvo abejotina tradicijos požiūriu, arba ką leido negriežta interpretacija. Nors tokie poelgiai buvo leidžiami svetimųjų atžvilgiu, tačiau jie niekada nebuvo teigiamai vertinami etiniu požiūriu. Žydo etinis elgesys galėjo būti laikomas tik atitinkančiu įprastinį vidurkį ir formaliai suderinamu su Įstatymu, Dievo leistu ir moraliniu požiūriu indiferentišku. Visa tai yra tas realus pagrindas, kuriuo remiasi teiginiai, kad žydų legalumo standartas buvo žemesnis (tais atvejais, kai tie teiginiai yra teisingi). Jeigu Dievas verslą apdovanodavo sėkme, tai žydui galėjo būti ženklas,

kad jis šioje srityje nepadarė nieko, kas būtų tiesiogiai uždrausta, ir kad *kitose* srityse jis liko ištikimas Dievo įsakymams. Tačiau žydui buvo nelengva pasirodyti etiškam specifinėje modernioje verslo veikloje.

Būtent tai darė dievotas puritonas. Ekonominėje veikloje jis nesivadovavo laisva interpretacija arba dviguba morale ir nedarė nieko, kas būtų etiniu požiūriu indiferentiška arba draudžiama. Priešingai, jo sąžinė buvo švari, nes jis viso savo gyvenimo būdo racionalią metodiką objektyvavo „įmonėje", legitimavosi savo paties ir savo bendruomenės akyse – tik tiek ir priklausomai nuo to, kiek jo elgesys buvo absoliučiai nepriekaištingas. Štai kas svarbiausia: joks tikrai dievotas puritonas negalėjo laikyti patinkančiais Dievui pinigų, įgytų iš palūkininkavimo, pasinaudojus partnerio klaida (tai buvo leidžiama žydui), machinacijomis ir spekuliacija, dalyvaujant politiniuose ir kolonijiniuose grobimuose. Tvirta kaina, absoliučiai dalykiškas, niekinantis pinigų troškimą, absoliučiai legalus elgesys su visais buvo tie bruožai, kuriuos kvakeriai ir baptistai demonstruodavo santykiuose su kitais. Būtent tuo jie aiškino, kodėl bedieviai pirko iš jų , o ne iš saviškių, kodėl jiems, o ne saviškiams jie atiduodavo pinigus saugoti ir komanditinėms operacijoms ir taip juos turtino. Būtent šios jų savybės jiems rodė, kad jie yra Dievo išrinktieji.

Žydų teisės (parijų teisės) normos, reguliuojančios santykius su svetimaisiais, leido žydams su nežydais būti godžiais prekeiviais (puritonai tuo bjaurėjosi). Toks būdamas, dievotas žydas kartu galėjo būti teisuolis, griežtai vykdantis Įstatymą, giliai religingas, kupinas pasiaukojamos meilės savo šeimos ir bendruomenės nariams, gailesčio ir atlaidumo visiems Dievo kūri-

niams. Dievotų žydų gyvenimo praktikoje veikla, Įstatymo leidžiama svetimųjų atžvilgiu, niekada nebuvo laikoma ta veikla, kuria reikia įrodyti tikrąjį paklusnumą Dievo įsakymams. Dievotas žydas savo vidinio etikos kriterijaus nevertino remdamasis tuo, ką jis manė esant leistina šioje srityje. Konfucianistui tikrąjį gyvenimo idealą įkūnijo visapusiškai estetiškai ir literatūriškai išsilavinęs, išmanantis ceremonijas ir visą gyvenimą klasikus studijuojantis džentelmenas. Žydų idealas yra panašus. Tai Įstatymo kazuistiką išmanantis rašto mokslininkas, „intelektualas", pragyvenantis iš savo verslo (kuris dažnai patikimas žmonai) pajamų ir besigilinantis į šventuosius tekstus bei komentarus.

Jėzus sukilo būtent prieš šį vėlyvojo judaizmo polinkį į intelektualizmą ir rašto studijas. Nuo Jeruzalės polio dirvoje susidariusių sluoksnių jį skiria ne jo „proletariniai" instinktai, kurie jam priskiriami, bet tikėjimo būdas bei Įstatymo vykdymo lygis, skiriantis mažo miestelio gyventoją ir kaimo amatininką nuo Įstatymo studijų virtuozų, kurie visai kaip kurio nors antikinio didmiesčio piliečiai klausė: „Ar iš Nazareto gali būti kas gero?"[243]. Jėzui būdingas Įstatymo išmanymo ir vykdymo lygis atitinka tą vidutinį lygį, kurį tikrai pasiekia dirbantis žmogus, ir per šabą negalintis palikti duobėje įkritusios avies. Tas Įstatymo išmanymo lygis, kuris yra privalomas tikrai dievotam žydui, jau vien dėl jaunuomenės auklėjimo būdo labai pranoksta (ne vien kiekybiškai, bet ir kokybiškai) puritonų Biblijos išmanymą. Jį galima lyginti tik su indų ir persų žiniomis apie ritualinį įstatymą. Skirtumas tik tas, kad žydų Įstatyme, be ritualinių ir tabu normų, yra kur kas daugiau dorovinių normų.

Žydų ekonominis elgesys buvo orientuotas tiesiog šių normų leidžiamo mažiausio pasipriešinimo kryptimi. Praktiškai tai reiškė, kad „pasipelnymo instinktas", kuris yra paplitęs *visuose* sluoksniuose ir tautose (tik veikia skirtingu būdu), buvo nukreiptas į prekybą su svetimaisiais, taigi – su „priešais". Dievotas žydas buvo miestietis jau Ozėjo[244] laikais, jau nekalbant apie laikotarpį po Babilono tremties. Visas Įstatymas yra prie to pritaikytas. Kadangi žydui ortodoksui reikėjo ritualinio gyvulių skerdiko, jis gyveno ne izoliuotai, bet bendruomenėje (Amerikoje, pavyzdžiui, tai ligi šiol skiria judaistus ortodoksus nuo reformatų). Šabo metai, kurių dabar galiojančius nuostatus beveik neabejotinai sukūrė miestiečiai rašto mokslininkai po Babilono tremties, padarė jų galiojimo srityje neįmanomą racionalią intensyvią žemdirbystę. Dar ir dabar žydų rabinai norėjo priversti pritaikyti tuos nuostatus sionistinėse Palestinos gyvenvietėse, o tai būtų jas sužlugdę. Fariziejų laikais žodis „kaimietis" reiškė antrarūšį žydą, kuris nei visiškai laikosi Įstatymo, nei gali jo laikytis. Įstatymas draudė dalyvauti gildijų puotose ir apskritai bet kokį užstalės bendrumą su nežydais. O būtent šis bendrumas ir antikos, ir viduramžių laikais buvo pagrindas, būtinas įpilietinimui tam tikroje bendruomenėje. Užtat rytietiškas „kraičio" paprotys, kuris tikriausiai atsirado atėmus iš dukterų paveldėjimo teisę, skatino (ir tebeskatina) vedus užsiimti smulkiąja prekyba (dėl to dar ir dabar pameistrių ir mokinių žydų „klasinė sąmonė" yra silpniau išsivysčiusi).

Visus kitus ir dievoto žydo, ir dievoto hinduisto veiksmus kiekviename žingsnyje varžė Įstatymas. Kaip teisingai nurodė Gollmannas, tikras Įstatymo studijas lengviausia suderinti su pinigų skolinimo verslu, kuris

reikalauja palyginti mažai nuolatinio darbo. Įstatymo ir intelektualistinių jo studijų rezultatas yra žydo „gyvenimo metodika" bei jo „racionalizmas". „Tegul žmogus niekada nekeičia papročių", – reikalauja Talmudas. Tradicija paliko vienintelę etiniu požiūriu indiferentišką (santykiškai) sritį – ūkinį bendravimą su svetimaisiais. Visoje Dievui reikšmingo elgesio srityje dominuoja ne racionali, be išlygų grindžiama „prigimtine teise", autonomiškai orientuota metodiška tikslinga veikla, bet tradicija ir jos kazuistika. Baimė pažeisti Įstatymą daro gilų, bet visiškai netiesioginį „racionalizuojantį" poveikį.

Ir konfucininkas, puritonas, budistų ar kurios nors kitos religijos vienuolis, arabų šeichas, Romos senatorius „budi": yra susikaupęs, ramus, save kontroliuoja. Skiriasi savikontrolės pagrindas bei prasmė. Puritonas save budriai kontroliuoja dėl būtinybės pajungti savo padariškumą racionaliai tvarkai ir metodikai siekiant tikrumo dėl išganymo. Konfucininko savikontrolė kyla iš padorumo ir orumo dvasia išauklėto, klasikinį išsilavinimą gavusio žmogaus paniekos plebėjiškam iracionalumui. Budri senovės žydo savikontrolė kyla iš apmąstymų apie Įstatymą, kurie išlavino jo intelektą, ir būtinybės jį tiksliai vykdyti. Šiai dievoto žydo savikontrolei specifinį atspalvį suteikė bei poveikį padarė jo suvokimas, kad tik jis ir jo tauta turi šitą Įstatymą ir dėl to visame pasaulyje yra persekiojama ir drabstoma purvais. Vis dėlto jis yra privalomas. O vieną dieną, kuri staiga ateis ir kurios niekas negali žinoti ar pagreitinti, Dievas pakeis esamą socialinę tvarką Mesijo karalyste visiems, kas liko ištikimas Įstatymui. Žydas žinojo, kad nepaisydamos pašaipų jos jau laukė ir tebelaukia nesuskaičiuojamos jo tautos kartos. Šitas ži-

nojimas kėlė tam tikro „superbudrumo“ (*Überwachheit*) jausmą, su kuriuo siejosi būtinybė tuo tvirčiau grįsti savo orumo jausmą Įstatymu ir jo skrupulingu savitiksliu vykdymu, kuo didesnė darėsi tikimybė, kad Mesijo karalystės dar ilgai reikės laukti. Galų gale ne mažiau svarbus veiksnys, lėmęs budrią žydų savikontrolę, buvo būtinybė būti atsargiems ir nepasiduoti jausmams galingų ir negailestingų priešų akivaizdoje. Prie jos prisidėjo anksčiau jau aptartas *ressentiment* poveikis. Jis buvo neišvengiamas dėl Jahvės pažadų ir jų nulemto šios tautos likimo, kuriam nėra lygių visoje istorijoje.

Šios aplinkybės iš esmės ir lėmė judaizmo „racionalizmą“. Bet ne „askezę“. Judaizmas turi „asketinių“ bruožų, tačiau jie nėra svarbiausi. Dalis jų yra Įstatymo pasekmė, o kitų atsiradimą lėmė savita žydiškojo dievotumo problematika. Šiaip ar taip, asketiniai judaizmo bruožai yra tokie pat antraeiliai, kaip ir autentiška mistika. Apie ją mes čia nekalbėsime, nes kad ir kokia didelė būtų kabalistinės ir chasidistinės mistikos simptominė reikšmė, nė viena iš šių dviejų jos formų nebuvo tipiškų žydų ekonominio elgesio motyvų šaltinis.

Judaizmas „asketiškai“ išsižadėjo visko, kas meniška, ne vien dėl antrojo dekalogo įsakymo, kuris kadaise plačiai išplėtotai judaistinei angelologijai tikrai sutrukdė tapti meno objektu. Šį išsižadėjimą visų pirma lėmė pamaldų sinagogoje pobūdis. Jas sudarė vien mokymas ir pamokymai (diasporoje taip buvo jau gerokai iki šventyklos sugriovimo). Jau pranašai nuvertino plastinius kulto elementus, o orginius ir orkestrinius beveik visiškai pašalino. Panašiu keliu (tačiau dėl labai skirtingų motyvų) ėjo ir romėnai bei puritonizmas. Kartu nutrūko plastikos, tapybos, dramos normalūs ryšiai

su religija. O stiprų (pasaulietinės) lyrikos nuosmukį, ypač seksualumo erotinės sublimacijos atoslūgį, palyginti su jos dar labai tiesmuka jusline kulminacija Giesmių giesmėje, lėmė etinio požiūrio į šią sferą natūralizmas.

Visus šiuos judaizmo praradimus sieja štai kas: Dievo išrinktoji tauta, kuri kupina tikėjimo ir nebylių klausimų laukė išvadavimo iš šios egzistencijos pragaro, galėjo pasikliauti tik Įstatymu ir senais pažadais. Net jeigu tradicija nebūtų užfiksavusi atitinkamų rabinų pasisakymų, minėtų lūkesčių šviesoje bet koks tiesioginis meninis ir poetinis pasaulio aukštinimas turėjo pasirodyti visiškai tuščias ir atitraukiantis nuo Viešpaties kelių ir tikslų. Juk pats to pasaulio sukūrimo tikslas jau vėlyvosios Makabiejų karalystės amžininkams kartais atrodydavo labai problemiškas.

Judaizme nėra to, kas „pasaulietinei askezei" suteikia jos svarbiausią bruožą: vieningo santykio su „pasauliu", kurio energetinis centras yra *certitudo salutis*. Ir šiuo atveju galutinė ir lemiama priežastis yra judaizmo kaip parijų religijos pobūdis bei Jahvės pažadai. Pats paskutinis dalykas, kuris galėjo ateiti į galvą tradiciškai dievotam žydui, buvo kalvinistinis, pasaulietinis asketiškas požiūris į pasaulį, laikantis šį pasaulį „uždaviniu" bei arena religiniam „pašaukimui", kuris jį ir nuodėmę jame turi pajungti racionalioms apreikštos Dievo valios normoms – Dievo garbei ir savojo išrinktumo atpažinimo vardan. Dievotas žydas laikė pasaulį taip pagadintu Izraelio nuodėmės, kad jį galėjo pataisyti tik Dievo laisva valia padarytas stebuklas, kurio žmogus negalėjo pagreitinti. Žydo vidinis likimas buvo kur kas sunkesnis už tą, kuris teko puritonui, tikram dėl savo „išrinktumo" anapusiniam gyvenimui.

Jis turėjo susitaikyti su faktu, kad Dievo pažadų neatitinkantis pasaulis egzistuos, kol Dievas leis. Jis turėjo būti patenkintas, jeigu Dievas dovanoja jam malonę ir sėkmę santykiuose su savo tautos priešais. Jeigu jis nori likti ištikimas savo rabinų nurodymams, jis tuose santykiuose turi legaliai ir blaiviai skaičiuoti, vengti ir meilės, ir neapykantos, būti „dalykiškas" ir elgtis su svetimaisiais taip, kaip jam leido jo Dievas.

Neteisingas yra teiginys, kad judaizmas reikalavo vien išoriškai laikytis Įstatymo. Tai, žinoma, yra natūrali vidutinė tendencija. Tačiau postulatas ją pranoko. Tiesa, buvo atsižvelgiama būtent į atskirus veiksmus, kurie vienas su kitu buvo lyginami sudarant balansą. Požiūris į santykius su Dievu kaip į einamąją gerų ir blogų darbų sąskaitą su neaiškiu galutiniu rezultatu judaizme nėra oficialiai dominuojantis (beje, kartais jis būdingas ir puritonams). Vis dėlto metodiška asketiška gyvenimo būdo orientacija, būdinga puritonizmui, judaizme dėl dvigubos moralės (ir kitų jau minėtų priežasčių) neišvengiamai buvo kur kas silpnesnė. Svarbu ir tai, kad čia, kaip ir katalikybėje, atskiras Įstatymo besilaikantis teisuolis kuria savo išganymo šansus, nors Dievo malonė (ir vienur, ir kitur) turi padėti įveikti žmogaus silpnumą, kuris, beje, toli gražu nebuvo visuotinai pripažįstamas (pavyzdžiui, katalikybės).

Kai nunyko senovinė Palestinos laikų išpažintis (*thešuba*), bažnyčios institucinė malonė judaizmo liko kur kas mažiau išplėtota negu katalikybės. Kadangi reikėjo atsakyti pačiam už save ir nebuvo tarpininkų, žydiškas gyvenimo būdas iš tikrųjų buvo kur kas autonomiškai metodiškesnis ir sistemingesnis už vidutinį katalikišką gyvenimo būdą. Tačiau būdingų puritoniškų asketinių motyvų nebuvimas ir iš esmės nekinta-

mas žydų vidinės moralės tradicionalizmas nubrėžė ribą, kurios šis sumetodinimas negalėjo peržengti. Taigi judaizme aptinkame daugybę asketinių motyvų. Trūksta tik religinio saito – vienijančio pagrindinio asketinio motyvo. Aukščiausioji žydų dievotumo forma yra susijusi su „nuotaika", o ne su aktyvia veikla. Kaip dievotas žydas galėjo pasijusti esąs Dievo valios vykdytojas, pašauktas racionaliai pertvarkyti šį iš esmės iškrypusį ir priešišką pasaulį, apie kurį jis nuo Hadriano laikų žinojo, kad jo neįmanoma pakeisti žmogaus darbais? Taip galėjo manyti žydas laisvamanis, bet ne dievotas žydas.

Puritonai visada jautė ir savo vidinę giminystę su judaizmu, ir jos ribą. Taip pat tą principinę giminystę suvokė jau Pauliaus šalininkai krikščionybėje. Žydus ir puritonai, ir senovės krikščionys visada laikė Dievo išrinktąja tauta. Paulius padarė du dalykus, kurie ankstyvajai krikščionybei turėjo didžiulių pasekmių. Pirma, jis žydų šventąją knygą padarė krikščionių šventąja knyga (tais laikais – vienintele) ir kartu pastatė labai tvirtą užtvarą visoms graikų (gnostinio) intelektualizmo įtakoms (kaip pabrėžė Wernle[245]). Antra, išmanydamas dialektiką ne blogiau už rabinus, Paulius sutriuškino tai, kas Įstatyme buvo specifiškai žydiška: tabu normas ir specifinius mesianistinius pažadus, turėjusius tokių pasibaisėtinų pasekmių, visą žydų religinį orumą susiejusius su jų kaip parijų statusu. Paulius skelbė, kad Kristus tabu normas iš dalies panaikino, o pažadus iš dalies įvykdė. Jis triumfuodamas rėmėsi tokiu argumentu: Izraelio patriarchai, kurie gyveno iki Įstatymo įvedimo, vis dėlto gyveno pagal Dievo valią ir užsitikrino palaimą tikėjimu, kuris buvo jų išrinktumo įrodymas.

Neprilygstamos Pauliaus misijos varomoji jėga buvo neregėtai pakilus išsilaisvinimo jausmas, kurį kėlė išsivadavimo nuo parijo dalios suvokimas. Tai buvo suvokimas, kad žydas gali būti graikas su graikais ir žydas su žydais ne per apšvietą, išsižadėdamas tikėjimo, bet dėl paties tikėjimo paradoksalumo. Jis tikrai buvo laisvas nuo Dievo pažadų. Nuo pažadų to Dievo, kurio paliktas jautėsi nukryžiuotas Išganytojas.

Šių svarbiausių, pasmerkiančių žydus parijų padėčiai grandinių sudaužymas turėjo daug pasekmių. Pakankamai gerai paliudyta baisi diasporos žydų neapykanta Pauliui. Pirmykštė krikščionių bendruomenė svyravo ir buvo sutrikusi, vyriausieji apaštalai bandė sukonstruoti visuotinai privalomą Įstatymo „etinį minimumą", pasiremdami paties Jėzaus Įstatymo supratimu, o krikščionys žydai buvo atvirai priešiški Pauliui. Kiekvienoje Pauliaus parašytoje eilutėje jaučiame Mesijo krauju iš beviltiškos „Įstatymo vergovės" išpirkto žmogaus entuziastingą džiaugsmą. Pasidarė galima krikščionybės misija visame pasaulyje.

Lygiai taip pat puritonai perėmė ne Talmudo ir ne Senojo Testamento specifinį žydišką ritualinį Įstatymą. Jie dažnai net smulkmeniškai perėmė kitus Testamente paliudytus Dievo valios apreiškimus (svyruodami, kokiu mastu juos dar laikyti nepraradusiais galios) ir sujungė juos su Naujojo Testamento normomis. Būtent puritoniškos tautos, o ypač amerikiečiai, anksčiau be jokių išimčių absorbavo, o ir dabar palyginti lengvai absorbuoja (galų gale nepalikdamos jokių skirtumų) ne pamaldžius žydus ortodoksus, bet nuo ortodoksinio tikėjimo atskilusius reformuotus žydus (pavyzdžiui, *Educational Alliance*[246] auklėtinius mūsų laikais), o ypač krikštytus žydus. Tuo tarpu Vokietijoje dar daugelis jų

kartų yra laikomos „asimiliuotais žydais". Tuo taip pat pasireiškia faktinė puritonizmo ir judaizmo giminystė. Tačiau ir tie puritonizmo bruožai, kurie lėmė jo vaidmenį formuojantis ekonominiam mentalitetui, ir tie, kurie leido jam taip absorbuoti prozelitus žydus, kaip to nepavyko padaryti kitų religinių orientacijų tautoms, nėra žydiški.

Prie pasaulio yra „prisitaikiusi" (tačiau visai kita prasme) ir jauniausia Artimųjų Rytų monoteistinė religija, patyrusi didelę Senojo Testamento ir žydiškų bei krikščioniškų motyvų įtaką, – islamas. Pirmuoju (Mekos) periodu eschatologinė Mahometo religija reiškėsi nuo pasaulio nusigręžusiuose pietistų būreliuose. Jau Medinoje ir vėliau, formuojantis ankstyvajai islamo bendruomenei, ji virto tautine arabų ir visų pirma luomine karių religija. Tie prozelitai, kurių atsivertimas liudijo lemiamą pranašo sėkmę, buvo galingų giminių nariai.

Religinis šventojo karo įsakymas visų pirma siekė ne atversti, bet „kad jie (kitų knyginių religijų išpažinėjai) nusižeminę mokėtų duoklę *(džizja)*". Taigi kad islamas savo socialiniu prestižu pranoktų kitas religijas, kai jų išpažinėjai bus paversti duoklininkais. Tai kartu su ta reikšme, kurią karo grobis turėjo ankstyviausiojo islamo santvarkoje, pažaduose ir visų pirma lūkesčiuose, pavertė jį valdančiųjų ponų religija (*Herrenreligion*). Ir galutiniai islamo ekonominės etikos elementai yra grynai feodaliniai. Būtent patys dievočiausi jau pirmoje kartoje buvo ir patys turtingiausi. Arba, teisingiau, jie labiausiai pasipelnė iš karo grobio (plačiausia prasme).

Tas vaidmuo, kuris islame tenka kariniu grobimu bei politinėmis priemonėmis sukauptam turtui bei tur-

tui apskritai, yra pati didžiausia puritoniško požiūrio priešingybė. Musulmonų tradicija palankiai pasakoja apie prabangius dievotųjų drabužius, jų naudojamus kvepalus ir rūpestingai sušukuotas barzdas. Tradicija pasakoja, kaip Mahometas pasiturintiems žmonėms, kurie atėjo pas jį varganai apsirengę, pasakė, jog Dievui, palaiminusiam žmogų turtu, patinka, kad „jis būtų matomas". Mūsų kalba tariant, turtingasis privalo gyventi „kaip pridera jo luomui". Tai visiškai prieštarauja visai puritonų ekonominei etikai, tačiau atitinka feodalinę luomo sampratą. Mahometas Korane neatmeta jokios askezės (jis reiškia pagarbą pasninkautojams, maldininkams, atgailautojams), tačiau griežtai pasisako prieš vienuolystę (*rahbanija*). Kiek ji susijusi su skaistybe, Mahometas čia galėjo turėti tam tikrų asmeninių sumetimų, panašių į tuos žinomus Lutherio pasisakymus, kuriais pasireiškė jo šiurkšti juslinė prigimtis. Taip yra motyvuotas ir Talmude reiškiamas įsitikinimas, kad tas, kuris iki tam tikro amžiaus nevedė, turi būti nusidėjėlis. Tačiau nė vienos etinės išganymo religijos hagiologijoje neįmanoma rasti nieko panašaus į pranašo pasisakymą, kuriame jis reiškia abejones dėl žmogaus, 40 dienų nevalgiusio mėsos, etinio charakterio. Taip pat neprilygstamas yra ir vieno iš ankstyvojo islamo šulų (kurį kai kas garbina kaip Mahdį) atsakymas į klausimą, kodėl jis, kitaip negu jo tėvas Alis, naudoja kosmetines priemones plaukų priežiūrai: „Tam, kad turėčiau pasisekimą tarp moterų".

Tačiau šiuo savo pavidalu islamas ir nėra išganymo religija. Jam svetima „išganymo" etine prasme sąvoka. Jo Dievas yra visagalis, tačiau ir maloningas valdovas, o jo įsakymų vykdymas nepranoksta žmogaus išgalių. Daugelis islamo nuostatų buvo motyvuotos daugiau-

sia politiškai. Tam, kad būtų sustiprinta išorinė smogiamoji galia, buvo šalinama privačių asmenų nesantaika. Čia priklauso ir teisėtų lytinių santykių sureguliavimas griežtai patriarchaline dvasia bei visų jų neteisėtų formų draudimas (kadangi tebeegzistavo konkubinatas su vergėmis, o skyrybos buvo lengvos, tai teikė dideles seksualines privilegijas turtingiesiems), „lupikavimo" draudimas, mokesčiai karo išlaidoms padengti ir parama vargšams. Šias normas papildė pareigos, skiriančios musulmonus nuo kitatikių: tikėjimo Dievu ir pranašu Mahometu pareiškimas (tai buvo vienintelis dogminis reikalavimas); vienkartinė kelionė į Meką; pasninkas dieną ramadano mėnesį; kasdienės maldos ir dalyvavimas bendrose pamaldose kartą per savaitę. Kasdieniame gyvenime galiojo tam tikros normos apdarui (jos iki šiol tebeturi svarbią ekonominę reikšmę atverčiant laukines tauteles). Musulmonas turėjo vengti tam tikrų nešvarių valgių, vyno ir azartinių lošimų (tai turėjo didelę įtaką požiūriui į spekuliacinius verslo sandorius).

Ankstyvajam islamui yra svetimos individualios išganymo paieškos bei mistika. Jo pažadai šiame gyvenime yra turtas, galia, garbė. Tai pažadai kareiviams. Kareiviškas yra ir žadamas anapusiniame gyvenime juslinis rojus. Feodalinio pobūdžio buvo ir pirminė „nuodėmės" sąvoka. Pranašas turėjo polinkį į stiprias juslines aistras ir dėl menkų priežasčių užsirūstindavo. Todėl jo „nenuodėmingumas" yra vėlesnė teologinė konstrukcija. Pačiame Korane nėra nei jos, nei (po persikėlimo į Mediną) jokio nuodėmės „tragizmo". Tai ir liko ortodoksinio islamo bruožu: pasak jo, „nuodėmė" yra ritualinis nešvarumas, religinė šventvagystė (pavyzdžiui, *širk* – politeizmas), konkrečių pranašo prie-

sakų nesilaikymas, luominio orumo nepaisymas, kai nusižengiama papročiams ir padorumui. Specifinę luominę feodalinę dvasią išreiškia ir kiti ankstyvojo islamo bruožai: jis laiko savaime suprantamu dalyku vergovę ir baudžiavą, poligamiją, panieką moterims ir jų pajungimą. Jo nustatytos religinės pareigos yra daugiausiai ritualinio pobūdžio ir labai paprastos, o etiniai reikalavimai – dar kuklesni.

Islame atsirado daug vidinės įvairovės, kai susiformavo teologinė-teisinė kazuistika, filosofinės mokyklos (vienos jų buvo šviečiamosios, o kitos – pietistinės), kai į jį įsiskverbė persiškasis, iš Indijos kilęs sufizmas ir susikūrė dervišų ordinai, kuriems ligi šiol didelę įtaką tebedaro indai. Tačiau svarbiausiais klausimais visa tai nesuartino islamo su judaizmu ir krikščionybe. Šios dvi religijos buvo biurgeriškos ir miestiškos, o islamui miestas turėjo tik politinę reikšmę. Oficialiojo islamo kulto pobūdis bei seksualinės ir ritualinės normos gali tam tikru mastu skatinti blaivų gyvenimo būdą. Smulkieji biurgeriai labai dideliu mastu tapo beveik visur paplitusio dervišų religingumo terpe *(Träger)*. Jo nuolatos didėjanti įtaka pranoko oficialiojo bažnytinio religingumo galią. Tačiau ta kryptis, kuria gyvenimo būdą nukreipia šis iš dalies orginis, iš dalies mistinis, tačiau visada nekasdieniškas ir iracionalus religingumas bei kasdienė (visiškai tradicionalistinė) oficialioji islamo etika (labai veiksminga propagandiniu požiūriu dėl savo paprastumo), savo pasekmėmis yra tiesiog priešinga puritoniškos ir kiekvienos pasaulietinės asketiškos gyvenimo metodikos krypčiai.

Palyginti su judaizmu, islamas nereikalauja išsamaus Įstatymo žinojimo bei išlavinto kazuistinio mąstymo, kuris yra judaistinio „racionalizmo" dirva. Religingu-

mo idealas yra karys, o ne literatas. Nėra ir tų Mesijo karalystės žemėje pažadų, siejamų su skrupulinga ištikimybe Įstatymui, kurie kartu su dvasininkų pateikiama Izraelio istorijos, išrinkimo, nuodėmės bei tremties doktrina nulėmė judaizmo kaip parijų religijos pobūdį bei pasekmes.

Asketiškos islamo sektos egzistavo. Platūs senojo islamo karių sluoksniai buvo linkę į „paprastumą", todėl jie nuo pat pradžių stojo į opoziciją Omejadų valdžiai. Jų gyvenimo džiaugsmą jie laikė nuosmukiu, palyginti su griežta drausme įtvirtintose stovyklose, kur Omaras užkariautose srityse sutelkdavo islamo karius. Dabar juos pakeitė feodalinė aristokratija. Tačiau tai buvo karinės stovyklos arba karinio riterių ordino askezė, bet ne vienuoliška ir tikrai ne biurgeriška asketinė gyvenimo būdo sistematizacija. Ji tikrai dominavo tik protarpiais ir pasižymėjo nuolatine tendencija virsti feodalizmu. Jau kalbėjome apie visai kitokį poveikį, kurį tokiomis sąlygomis darydavo tikėjimas apvaizda. Galų gale į islamą įsiskverbė šventųjų kultas ir magija, visiškai atitraukdami nuo bet kokios tikros gyvenimo metodikos.

Visiška ekonominių pasaulietinių religinių etikų priešingybė yra autentiškasis senasis budizmas, sutelkiantis savo dėmesį į vidinę mistinę šviesą (žinoma, ne jo radikalios transformacijos Tibeto, Kinijos, Japonijos liaudies religijose). Ir ši etika yra „racionali" nuolatinės budrios visų gamtinių instinktų kontrolės prasme. Tačiau jos tikslas yra visai kitoks. Ieškoma išganymo ne vien nuo nuodėmės ir kančios, bet ir nuo paties kintamumo, pasitraukiant iš karmos priežastinio rato į amžiną ramybę. Tai yra ir gali būti tik paties atskiro žmogaus pastangų rezultatas. Nėra jokios predestina-

cijos, tačiau nėra ir jokios dieviškosios malonės, maldų ir pamaldų. Kosminio atpildo mechanizmo, karmos, priežastingumas automatiškai skiria premijas ir bausmes už atskirus gerus ir blogus darbus. Tos bausmės visada yra proporcingos poelgio blogumui. Todėl jos visada yra laikinos. Tad kol gyvenimo troškulys verčia veikti, tenka pasitraukti iš gyvuliškos, dangiškos ar pragariškos būties ir vis naujame žmogiškame gyvenime paragauti savo veiklos vaisių bei kurti sau naujus ateities šansus. Kol gyvenimo (ir šio, ir anapusinio) „troškulys“ bei bejėgiška kova už savo individualų egzistavimą su visomis jo iliuzijomis (visų pirma vieningos sielos ir „asmenybės“ iliuzijomis) absoliučiai nenuslopinami, tol ir tauriausias entuziazmas, ir pats purviniausias juslumas vėl veda nuo vienos individuacijos grandinės grandies prie kitos (kadangi budistinė metafizika nepripažįsta sielos, neteisinga šią grandinę vadinti „metempsichoze“).

Bet kokia racionali tikslinga veikla, išskyrus sutelktą vidinę kontempliaciją, kuri išvalo sielą nuo pasaulio troškulio, taip pat ryšys su kokiais nors pasaulio interesais visada atitolina nuo išganymo. Pasiekti išganymą yra skirta netgi nedaugeliui tų, kurie pasiryžta gyventi be turto, skaistybėje, nedirbdami (nes darbas yra tikslinga veikla), – taigi iš išmaldos. Jie visą laiką (išskyrus liūčių periodą) klajoja, nutraukia visus asmeninius ryšius su šeima ir pasauliu ir vykdydami teisingo kelio (*dharmos*) priesakus siekia mistinės vidinės šviesos būsenos. Jeigu ją pavyksta pasiekti, tai išgyvenamas pakilus džiaugsmas ir švelnus beobjektės meilės jausmas suteikia didžiausią palaimą šiame gyvenime, kol nugrimztama į amžiną nirvanos miegą be jokių sapnų (tai vienintelė būsena, kurioje nėra jokių pakiti-

mų). Visi kiti, laikydamiesi taisyklių bei susilaikydami nuo sunkių nuodėmių, gali pagerinti būsimojo gyvenimo šansus. Tas gyvenimas dėl neapmokėtų etinių sąskaitų ir dėl, taip sakant, „neiškrauto" gyvenimo troškulio kur nors vėl neišvengiamai prasideda karmos priežastingumo dėka, kai tik pasibaigia dabartinis gyvenimas. Tačiau tikrasis amžinas išganymas tokiu atveju neišvengiamai lieka nepasiekiamas.

Joks kelias nuo šios vienintelės nuosekliai nuo pasaulio bėgančios pozicijos neveda prie kokios nors ekonominės ar racionalios socialinės etikos. Universali, visus kūrinius aprėpianti „užuojautos nuotaika", racionaliai kildinama iš visų gyvų ir todėl laikinų būtybių solidarumo, kurį lemia visiems bendras karmos priežastingumas, o psichologiškai plaukianti iš mistinio, euforiško, universalaus ir akosmistinio meilės jausmo, negali būti jokios racionalios veiklos pagrindu. Atvirkščiai, ta nuotaika jai trukdo.

Budizmas yra viena tų išganymo doktrinų, kurių ir anksčiau, ir vėliau daug sukūrė aukštieji išsilavinę Indijos intelektualų sluoksniai. Budizmas yra tik jų nuosekliausia forma. Jo siūlomas šaltas ir išdidus, vien savo jėgomis pasiekiamas išsivadavimas nuo būties kaip tokios niekada negalėjo tapti masiniu išganymo tikėjimu. Jis galėjo turėti įtakos ne tik išsilavinusių žmonių sluoksniui dėl to didžiulio (daugiausia maginio antropolatrinio) prestižo, kurį ten nuo seno turi *šramanas* (asketas). Kai tik budizmas pats tapo misionieriška „liaudies religija", jis virto išganytojo religija (*Heilandsreligion*), pagrįsta anapusinio karmos atpildo viltimis. Tų vilčių išsipildymą siekiama garantuoti maldingumo technika, kulto ir sakramentine malone bei gerašir-

diška labdara. Savaime suprantama, kad budizmas kaip liaudies religija linksta perimti maginius vaizdinius.

Pačioje Indijoje budizmas aukštesniuosiuose sluoksniuose pralaimėjo vedomis grindžiamai išganymo filosofijai, kuri išgyveno savo renesansą. Masėse jis neatlaikė hinduistinių išganytojo religijų konkurencijos. Tai buvo įvairios višnuizmo, tantristinės magijos bei orginio misterinio religingumo formos ir visų pirma *bhaktės* (meilės dievui) maldingumas. Lamaizme budizmas tapo grynai vienuolišku religingumu, kurio religinė galia teokratiškai valdomiems pasauliečiams buvo grynai maginė. Rytų Azijos regione budizmas konkuravo ir įvairiais būdais kryžminosi su kinų daoizmu. Labai smarkiai pakeitęs savo pirminį charakterį, jis tapo tipiška liaudies masių religija, siūlančia išganymą ir malonę anapus šio gyvenimo bei protėvių kulto.

Tačiau nei budistinis, nei daoistinis, nei hinduistinis dievotumas nedavė impulsų (*Antriebe*) racionaliai gyvenimo metodikai. Kaip jau buvo anksčiau išaiškinta, indiškasis dievotumas savo prielaidomis yra pati stipriausia tradicionalistinė jėga, kokia tik gali būti, nes jis nuosekliausiai religiškai pagrindžia „organinę" visuomenės sampratą ir besąlygiškai pateisina esamą galios ir laimės pasiskirstymą, paskelbdamas jį mechaniško proporcingo atpildo už ankstesniojo gyvenimo kaltes ir nuopelnus pasekme.

Visos šios azijietiškos liaudies religijos paliko laisvą raiškos erdvę krautuvininko „pasipelnymo troškimui", amatininko interesui „pramisti" bei valstiečio tradicionalizmui. Jos leido netrukdomai gyvuoti filosofinei spekuliacijai bei luominei konvencinei privilegijuotųjų sluoksnių gyvenimo orientacijai. Japonijoje ši orientacija pasižymėjo feodaliniais bruožais, Kinijoje – patri-

monialiniais-biurokratiniais ir todėl ryškiai utilitaristiniais, Indijoje – iš dalies riteriškais, iš dalies patrimonialiniais ir iš dalies intelektualistiniais bruožais. Nė viena iš jų negalėjo pateikti kokių nors motyvų ar nurodymų, kaip *racionaliai* etiškai pagal Dievo įsakymus tvarkyti kūrinijos „pasaulį". Visos jos laikė pasaulį tvirta duotybe, geriausiu iš visų galimų pasaulių. Aukščiausiasis dievoto žmogaus tipas – išminčius – turėjo tik tokį pasirinkimą: arba prisitaikyti prie *dao*, kuris išreiškia beasmenę pasaulio tvarką, o kartu – ir vienintelę tikrą dievybę, arba, atvirkščiai, savo paties pastangomis išsivaduoti iš nepermaldaujamos priežastingumo grandinės pasitraukiant į vienintelę amžinybę: nirvanos miegą be sapnų.

„Kapitalizmas" egzistavo visų šių religingumų dirvoje. Tačiau tik toks, koks Vakaruose egzistavo antikos ir viduramžių laikais. Nebuvo jokios raidos *moderniojo* kapitalizmo linkme ir netgi *jokių* tokios raidos *pradmenų* (*Ansätze*). Visų pirma nebuvo jokios „kapitalizmo dvasios" ta prasme, kokia ji yra būdinga asketiniam protestantizmui. Tas, kas pasakytų, kad indų arba kinų, arba musulmonų pirklys, krautuvininkas, amatininkas, kulis pasipelnyti nori mažiau už protestantą, visiškai nesiskaitytų su faktais. Tiesa yra priešinga: puritonizmui kaip tik būdingas racionalus etinis „pelno troškimo" sutramdymas. Nėra jokių duomenų, kurie įrodytų, kad šio skirtumo priežastis yra mažesni įgimti „gabumai" techniniam ir ekonominiam „racionalizmui". Visos šios tautos šiandien importuoja būtent šią „gėrybę" kaip svarbiausią Vakarų gaminį. Kliūtys, su kuriomis šis importas susiduria, kyla ne iš galėjimo ar norėjimo (*Könnens oder Wollens*) srities, jas sukuria tvirtos tradicijos – visai taip pat, kaip pas mus

viduramžiais. Tiek, kiek jos nėra susijusios su grynai politinėmis sąlygomis, kurias aptarsime vėliau[247] (su vidinėmis struktūrinėmis „valdžios" formomis), priežasties visų pirma reikia ieškoti religijoje.

Tik asketinis protestantizmas tikrai padarė galą magijai, nepasaulietinėms išganymo paieškoms ir intelektualistiniam kontempliatyviam vidiniam „nušvitimui" kaip jų aukščiausiajai formai. Tik jis sukūrė religinius motyvus siekti išganymo dirbant pagal pasaulietinę „profesiją", kurią traktavo visiškai priešingai griežtai tradicionalistinei hinduistinei profesijos sampratai. Azijietiškam liaudies religingumui pasaulis liko didelis burtų sodas (*Zaubergarten*). Būdas, kuriuo jame (ir šiapus, ir anapus) buvo galima susiorientuoti bei užsitikrinti saugumą, buvo „dvasių" garbinimas arba ritualistinės, stabmeldiškos, sakramentinės išganymo paieškos. Nebuvo jokio kelio nuo šio maginio Azijos neintelektualų religingumo prie racionalios gyvenimo metodikos, kaip nebuvo kelio prie jos nuo konfucianistinio prisitaikymo prie pasaulio arba nuo budistinio pasaulio atsižadėjimo, arba nuo islamo skelbiamo pasaulio valdymo, arba nuo žydų parijų vilčių ir ekonominės parijų teisės.

Magija bei tikėjimas demonais buvo ir prie antros didžiosios religijos, specifine prasme „atmetančios" pasaulį, – ankstyvosios *krikščionybės* – lopšio. Jos išganytojas visų pirma yra magas, o maginė charizma – esminė jo specifinės savijautos atrama. Tačiau tos charizmos savitumą lemia, viena vertus, judaizmo pažadų, vienintelių tokių visame pasaulyje, ypatumai: Jėzus veikė pačių stipriausių mesianistinių vilčių laikais. Kita vertus, tą savitumą lemia aukščiausio lygio knyginis mokytumas, kuriuo pasižymėjo žydų dievotumas. Krikš-

čionių Evangelija atsirado, priešingai, kaip *neintelektualo* kitiems neintelektualams („turintiems vargdienio dvasią"[248]) skelbiama žinia. „Įstatymą", iš kurio Jėzus nenorėjo išbraukti nė vienos raidės, jis interpretavo ir suprato taip, kaip jį suprasdavo ir prie savo profesijos poreikių pritaikydavo nemokyti prastuoliai, dievoti kaimų ir mažų miestelių gyventojai, skirtingai nuo helenizuotos aukštuomenės ir turtingųjų bei nuo virtuozų rašto mokslininkų ir fariziejų kazuistikos. Jėzus daugeliu atvejų Įstatymą – būtent ritualinius Įstatymo nuostatus (ypač susijusius su šabo šventimu) – interpretavo švelniau, o kai kuriais atvejais (būtent skyrybų nuostatus) – griežčiau. Ir atrodo, kad Jėzus jau anticipavo Pauliaus Įstatymo sampratą, kai sakė, kad Mozės Įstatymo reikalavimus lėmė tariamai dievotų žmonių nuodėmingumas. Šiaip ar taip, Jėzus savo paties priesakus kartais pabrėžtinai priešpriešino tradicijai.

Jėzui tą ypatingą jausmą ar žinojimą, kad jis yra išvien su dieviškuoju patriarchu, kad kelias prie jo veda tik per jį, suteikia ne tariami „proletariniai instinktai". Niekada nevalia pamiršti *štai šių* absoliučiai svarbių jo mesianistinės savijautos komponentų: jis, nebūdamas rašto mokslininkas, turi valdžios demonams ir įtaigaus pamokslo charizmą. Turi taip, kaip jos neturi joks rašto mokslininkas ir fariziejus. Ten, kur žmonės juo tiki – tik ten, ir niekur kitur, – jis gali priversti paklusti jam demonus (net ir tarp pagonių). To tikėjimo, kuris jam suteikia magišką stebuklingą jėgą, jis neranda savo gimtajame mieste, savo šeimoje, tarp turtuolių ir aukštuomenėje, tarp rašto mokslininkų ir virtuozų. Tačiau jis tą tikėjimą randa tarp vargšų ir engiamųjų, muitininkų, nusidėjėlių ir netgi tarp Romos kareivių. Todėl jo „vargas tau" skamba Galilėjos

miestuose, todėl jis rūsčiai prakeikia nepaklusnų figos medį, todėl jis vis labiau abejoja Izraelio išrinktumu, Jeruzalės šventyklos reikšme ir yra tikras dėl fariziejų ir rašto mokslininkų pražūties.

Jėzus moko, kad egzistuoja dvi absoliučios „mirtinos nuodėmės". Viena jų yra „nusikaltimas Šventajai Dvasiai"[249]. Ją padaro rašto mokslininkai, niekinantys charizmą ir jos turėtojus *(Träger)*. Antroji nuodėmė yra sakyti broliui „pusgalvi!"[250]. Tai yra nebroliškas intelektualo pasipūtimas prieš dvasios vargšą. Šita antiintelektualistinė tendencija, ir graikų, ir rabinų išminties atmetimas yra vienintelis „luominis" ir kartu labai specifinis Evangelijos elementas. Ji toli gražu nėra gera žinia kiekvienam ir visiems silpniesiems. Žinoma, našta yra lengva, tačiau tik tiems, kurie vėl gali pasidaryti kaip vaikai. Iš tikrųjų ji kelia didžiulius reikalavimus ir yra sakraline prasme griežtai aristokratinė.

Jėzui nėra nieko svetimesnio už mintį, kad dieviškoji malonė yra universali. Atvirkščiai, ją neigia visa jo skelbiama geroji žinia – tik *nedaugelis* yra išrinkti, kad įeitų pro siaurus vartus: tie, kurie juo tiki ir atgailauja. Kitus sudiržina ir sukietina pats Dievas. Žinoma, toks likimas pirmiausiai tenka išdidiesiems ir turtingiesiems. Palyginti su kitais pranašais, tai nebuvo visiška naujovė. Ir senieji žydų pranašai, matydami šio pasaulio didžiųjų pasipūtimą, laukė Mesijo, kuris įjos į Jeruzalę ant vargšo žmogaus nešulinio asilo ir taps karaliumi. Šie Jėzaus pamokymai neišreiškia jokios „socialinės" pozicijos. Jėzus valgydavo pas pasiturinčius žmones, kuriais baisėjosi Įstatymo virtuozai. Ir turtingas jaunuolis Jėzaus nurodymą išdalyti turtą turi įvykdyti tik tuo atveju, jeigu jis nori pasidaryti „tobulas", t.y. jo mokinys. Tam, žinoma, reikia nutraukti visus saitus,

siejančius su pasauliu: ir su šeima, ir su turtu. To paties reikalavo ir Budha bei panašūs pranašai. Tačiau, žinoma (nors Dievas viską gali), prisirišimas prie „Mamonos" yra vienas didžiausių kliuvinių išsigelbėjimui dangaus karalystėje. Jis atitraukia nuo išganymo, kuris vienintelis yra svarbus.

Jėzus tiesiai nesako, kad prisirišimas prie „Mamonos" yra priešingas brolybei. Tačiau ši mintis jo pamokymuose glūdi. Jo priesakai taip pat skelbia pirmykštę mažų žmonių kaimyniškos tarpusavio pagalbos bėdoje etiką. Žinoma, Jėzus „įsitikinimų etikos" dvasia visa tai susistemina kaip „brolišką meilę". Tokios meilės priesakas „universalistiškai" pritaikomas kiekvienam, kas tam tikru metu yra „artimas", ir iškeliamas iki akosmistinio paradokso, kurį išreiškia teiginys, kad vien Dievas gali ir nori atlyginti. Reikalaujama besąlygiškai duoti, besąlygiškai mylėti net ir priešą, besąlygiškai priimti neteisybę ir nesipriešinti blogiui prievarta. Visi šie religinio heroizmo reikalavimai gali būti ir mistikos nulemto meilės akosmizmo rezultatas. Vis dėlto negalima ignoruoti (kaip dažnai pasitaiko) to fakto, kad Jėzus visus šiuos reikalavimus susieja su žydiška atpildo idėja: Dievas kada nors atlygins, atkeršys ir užmokės. Todėl to neturi daryti pats žmogus, ir jis neturi didžiuotis savo geru darbu: taip jis praras Dievo atlyginimą. Todėl kad sukauptum lobius danguje, reikia skolinti ir tam, iš kurio skolos tikriausiai neatgausi, nes kitaip nėra jokio nuopelno. Teisingo likimų sulyginimo idėja stipriai pabrėžiama legendoje apie Lozorių[251] bei kitose vietose: jau todėl turtas yra pavojinga dovana.

Tačiau svarbiausias dalykas, lemiantis išganymą, yra absoliutus indiferentiškumas pasauliui ir jo reikalams.

Dangaus karalystė – džiaugsmo be kančių ir be kaltės karalystė žemėje – jau visai arti; ją dar pamatys dabartinė karta. Ji ateis kaip vagis naktį, ji jau prasideda tarp žmonių. Kas turi neteisingai įgyto turto, tegul nesikabina į jį, o atiduoda kitiems, padarydami juos savo draugais. Tebūnie ciesoriui atiduota, kas jam priklauso: argi visi šie dalykai yra svarbūs? Reikia melstis Dievui, kad jis duotų kasdieninės duonos, ir nesirūpinti rytdiena. Žmogaus darbai negali pagreitinti Dievo karalystės atėjimo. Tačiau jos atėjimui reikia ruoštis. Ir čia, nors Įstatymas formaliai nepanaikinamas, viskas susiejama su žmogaus įsitikinimu (*Gesinnung*), visas Įstatymo ir pranašysčių turinys sutapatinamas su paprastu priesaku mylėti Dievą ir artimą, pridedant svarbių pasekmių turėjusį teiginį, kad tikruosius įsitikinimus reikia atpažinti iš jų vaisių, taigi iš jų įrodymų (*Bewährung*).

Prisikėlimo vizijos, kurioms tikrai didelę įtaką turėjo plačiai paplitę soteriologiniai mitai, sukėlė stiprų pneumatinių charizmų proveržį. Susikūrė krikščionių bendruomenė, kuriai vadovavo Jėzumi anksčiau netikėję jo šeimos nariai. Svarbių pasekmių turėjo Pauliaus atsivertimas: jis sugriovė parijų religingumą (išsaugodamas ryšį su senosiomis pranašystėmis) ir pradėjo misiją tarp pagonių. Tuo metu krikščionių bendruomenių nuostata „pasaulio" atžvilgiu jų misijos srityje pasižymėjo dviem svarbiausiais bruožais. Jos laukė antrojo Kristaus atėjimo ir tikėjo lemiama charizmatinių „dvasios" dovanų reikšme. Pasaulis lieka toks, koks jis yra, iki ateis Viešpats. Atskiras žmogus turi likti savo padėtyje ir laikytis „savo profesijos" (*κλῆσις*), paklusdamas vyresnybei – išskyrus tą atvejį, kai ji reikalauja, kad jis nusidėtų .

PAAIŠKINIMAI

Maxo Weberio *Religijos sociologija* parašyta Pirmojo pasaulinio karo išvakarėse – tarp 1911 ir 1914 m. 1909 m. M. Weberis prisiėmė ekonomikos mokslo, tuometinėje Vokietijoje vadinto „nacionaline ekonomija" (*Nationalökonomie*) arba „socialine ekonomika" (*Sozialökonomik*), sąvado *Socialinės ekonomikos apybraiža* (*Grundriss der Sozialökonomik*) leidėjo pareigas, parengė bendrą leidinio planą ir surado atskirų jo dalių autorius. Pirmasis šio leidinio tomas išėjo 1914 m. Pats M. Weberis šiam sąvadui rašė dalį, skirtą ekonomikos ir visuomenės santykių analizei. Į šią dalį įėjo skyrius, analizuojantis religijos, visuomenės ir ekonomikos santykius. Tai ir yra skaitytojo dėmesiui pateikiamas tekstas. Nei šio skyriaus, nei visos savo rašytos *Socialinės ekonomikos apybraižos* dalies M. Weberis nebaigė – darbą nutraukė 1914 m. prasidėjęs karas. Pirmajam pasauliniam karui pasibaigus, M. Weberis pratęsė darbą, parašė naują, prieš karą neplanuotą skyrių ir iš naujo perrašė kai kuriuos prieš karą parašytus šios dalies skyrius. Suredaguoti ar iš naujo parašyti skyrių apie religiją vokiečių sociologas nespėjo (mirė 1920 m. birželio 14 d.). Šį ir kitus prieš karą parašytus M. Weberio tekstus spaudai parengė jo našlė Marianne ir Heidelbergo universitete dėstęs ekonomistas Melchioras Palyi. Senus (parašytus prieš karą) ir naujus (parašytus po karo) tekstus jie sujungė į vieną visumą. Taip atsirado ilgainiui išgarsėjęs M. Weberio veikalas *Ekonomika ir visuomenė*

(*Wirtschaft und Gesellschaft*). Pirmasis jo leidimas išėjo 1922 m. kaip trečioji *Socialinės ekonomikos apybraižos* dalis. Tai yra ir skaitytojui pateikiamo teksto pirmosios publikacijos data. Pirmajame *Ekonomikos ir visuomenės* leidime jis skelbiamas kaip antros dalies ketvirtas skyrius "Religijos sociologija (religinių bendruomenių tipai)" (*Religionssoziologie (Typen religiöser Vergemeinschaftung)*). Tekstas verstas iš penktojo *Ekonomikos ir visuomenės* leidimo (jį 1972 m. išleido Johannesas Winckelmannas), kuriame jis skelbiamas kaip antros dalies penktas skyrius. Pasaulyje *Ekonomikos ir visuomenės* skyriai leidžiami ir kaip atskiros monografijos, taip daroma ir šiuo atveju. Kad tekstą būtų lengviau skaityti, jis remiantis angliškojo *Religijos sociologijos* vertimo (*The Sociology of Religion* / transl. by Ephraim Fischoff. – Boston: Beacon Press, 1963) pavyzdžiu skaidomas į smulkesnes, palyginti su vokiškais leidimais, pastraipas. *Religijos sociologijos* rankraštis, kuriuo naudojosi 1922 m. leidimo rengėjai, neišliko. Angliškajam vertimui Talcottas Parsonsas parašė vertingą konceptualų įvadą, kurio leidybos teisių, deja, nepavyko gauti. Smulkiau apie *Ekonomikos ir visuomenės* (įskaitant skyrių apie religijos sociologiją) teksto istoriją žr.: Winckelmann J. *Max Webers hinterlassenes Hauptwerk: Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Entstehung und gedanklicher Aufbau*. – Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986; Orihara H. *Eine Grundlegung zur Rekonstruktion von Max Webers 'Wirtschaft und Gesellschaft': Die Authentizität der Verweise im Text des '2. und 3. Teils' der 1. Auflage* // *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*. – 1994, Jg. 46, Hf. 1, S. 103–121; Schluchter W. *Max Webers Beitrag zum 'Grundriss der Sozialökonomik': Editionsprobleme und Editionsstrategien* // *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*. – 1998, Jg. 50, Hf. 2, S. 327–343; Orihara H. *Max Webers Beitrag zum 'Grundriss der Sozialökonomik': Das Vorkriegsmanuskript als ein integriertes Ganzes* // *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*. – 1999, Jg. 51, Hf. 4, S. 724–735; Schluch-

ter W. *'Kopf' oder 'Doppelkopf' – das ist die Frage: Replik auf Hiroshi Orihara // Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie.* – 1999, Jg. 51, Hf. 4, S. 735–743. Žr. taip pat: Norkus Z. *Maxo Weberio suprantančioji socialinė ekonomika (arba vienos nesuprastos metodologinės programos rekonstravimas) // Sociologija.* – 1999, Nr. 1(3), p. 79–92; 1999, Nr. 2(4), p. 41–48.

[1] *Įst 4, 40.* Šventasis Raštas čia ir toliau cituojamas iš prof. Antano Rubšio versto Senojo Testamento ir prof. Česlovo Kavaliausko versto Naujojo Testamento leidimo, redaguoto Petro Kimbrio (*Biblija arba Šventasis Raštas. Ekumeninis leidimas.* – Vilnius: Lietuvos Biblijos draugija, 1999).

[2] *Mana* – melaneziečių, polineziečių tikima antgamtinė jėga, laikoma gyvenimo pagrindu, lemiančiu bet kokią veiklą. Ji esanti būdinga visoms dvasioms, taip pat vadams, žyniams. *Orenda* – Šiaurės Amerikos indėnų irokėzų tikima neregima magiška jėga.

[3] „Dovanota malonė" (*lot.*).

[4] *Hermann Usener* (1834–1905) – vokiečių filologas ir religijotyrininkas.

[5] *Amenchotepas IV* – senovės Egipto XVIII dinastijos faraonas (1419 – apie 1400 m. pr. Kr.). Uždraudė Tebų dievo Amono Ra kultą ir paskelbė naują valstybinį dievo Atono kultą, o pats pasivadino Echnatonu („Atono tarnu").

[6] „Dievų" (*lot.*).

[7] „Surišti" (*lot.*).

[8] „Iš naujo perskaityti, (mintyse) pakartoti" (*lot.*).

[9] Čia: „dievų ženklų" (*lot.*). Žodis *numen* gali reikšti ir patį dievą, dvasią arba bet kokią kitą paslaptingą ar grėsmingą antgamtinę būtybę ar jėgą.

[10] „Maldų formuliarai" (*lot.*).

[11] „Tikrų dievų" (*lot.*).

[12] „Prietaras, prietaringa baimė" (*lot.*).

[13] „Kliedesys" (*lot.*).

[14] *Titas Livijus* (59 m. pr. Kr. – 17 m. po Kr.) – Romos istorikas. Parašė didžiulę 142 knygų Romos istoriją – nuo Romos įkūrimo iki Druzo Vyresniojo mirties (9 m. pr. Kr.).

[15] „Giminė" (*lot.*).

[16] *Agnatai* (iš lot. *agnatus* – „giminaitis iš tėvo pusės") – romėnų teisėje visi tėvui pavaldūs laisvi žmonės (ne vergai), kilę iš vieno protėvio arba patekę į šeimą dėl įsūnijimo ar santuokos, germanų teisėje – vyro linijos kraujo giminaičiai vyrai. *Agnatinis principas* paveldėjimo teisėje reiškia, kad mirusiojo turtą paveldi agnatai.

[17] *Midjaniečiai* – Abraomo ir Ketūros sūnaus Midjano palikuonys, nesutaikinami žydų priešai. Senajame Testamente pasakojama apie naikinamąjį žydų karą su midjaniečiais. Žr. *Sk 25; 31*; taip pat žr. *Pr 36, 35, Joz 13, 21, Ts 6–8, 1 Kar 11, 18, Iz 60, 6*.

[18] „Patraukti dievus į savo pusę" (*lot.*).

[19] *Markas Furijus Kamilas* (apie 477–365 m. pr. Kr.) – Romos karvedys ir politikas. Po dešimt metų trukusios apsiausties (406–396 m. pr. Kr.) paėmė etruskų Vejų miestą.

[20] Žr. *1 Sam 4–6*.

[21] *Larai* – romėnų dievai, namų ir šeimos globėjai.

[22] Vienas iš Dievo vardų Senajame Testamente, reiškiantis „kariaunų Viešpats" (*hebr.*).

[23] „Tėvų, šeimų galvų" (*lot.*).

[24] „Liaudies tribūnas" (*lot.*).

[25] „Šventas, neliečiamas" (*lot.*).

[26] *Auspicijai* Romoje – ateities būrimas iš pranašingo paukščių elgesio. Teisė atlikti auspicijus buvo vienas iš aukščiausiosios valdžios atributų.

[27] „Teisėta pilnutinė valdžia" (*lot.*).

[28] „Pareigybiniais įgaliojimais" (*lot.*).

[29] Turimas galvoje Totas – egiptiečių išminties, skaičiavimo ir rašymo dievas.

[30] *Henoteizmas* – politeizmo atmaina, kai vienas iš dievų laikomas vyriausiu ir galingiausiu ir vienintelis yra garbinamas.

[31] *Max Müller* (1823–1900) – vokiečių orientalistas ir religijotyrininkas.

[32] *Soma* – gėrimas, naudotas vedų epochos Indijos arijų kulto apeigose. Plačiau žr.: Beresnevičius G. *Religijų istorijos metmenys*. – Vilnius: Aidai, 1997, p. 169–171.

[33] Atpirkimo ožius senovės žydai aukodavo Permaldavimo dieną. Vienas ožys būdavo paskerdžiamas, o kitas, išpažinus virš jo visas izraelitų kaltes ir nuodėmes, būdavo išvaromas į dykumą. Žr. *Kun 16*.

[34] „Bendrumas" (*lot.*).

[35] „Duodu, kad duotum" (*lot.*).

[36] M. Weberis turi galvoje veikalo *Ekonomika ir visuomenė* skyrius, skirtus valdžios sociologijos problematikai.

[37] 479 m. pr. Kr. prie Bojotijos miesto Platajų Spartos karvedžio *Pausanijo* vadovaujamos jungtinės graikų pajėgos sumušė persus ir iškovojo lemiamą pergalę.

[38] Užkariavus Jericho miestą, Achanas pasisavino dalį sunaikinti skirtų šventųjų trofėjų. Viešpats užsirūstino ant izraelitų, ir jie pralaimėjo kitą mūšį. Tada Achano nusižengimas buvo

atskleistas, o jis pats su šeima Jozuės įsakymu buvo užmuštas ir palaidotas po akmenų krūva. Žr. *Joz 7.*

[39] M. Weberis turi omenyje *Ekonomikos ir visuomenės* skyrių, kuriame nagrinėjami asociacijų ir bendruomenių tipai.

[40] Žr. *Apd 10, 24–48; 11, 1–18.* M. Weberio minimas įvykis įvyko ne Antiochijoje, bet Cezarėjoje.

[41] *1 Kor 7, 20.*

[42] *Kurt Breysig* (1867–1940) – vokiečių istorikas ir sociologas.

[43] Žr. *Am 7, 14–15.*

[44] *2 Tes 3, 10.*

[45] *Erwin Rohde* (1845–1898) – vokiečių filologas klasikas.

[46] *Aisimnetai* – senovės Graikijos miestų išrinkti pareigūnai, tvarkytojai, teisėjai, kurie veikė remdamiesi įstatymais. *Solonas* (640–561 m. pr. Kr.) – Atėnų politinis veikėjas ir poetas, įstatymų leidėjas, sukūręs pirmąją Atėnų konstituciją. *Charondas* (VI a. pr. Kr.), kilęs iš Katanės, bendrapiliečių buvo paskirtas valstybės tvarkytoju. Jo įstatymai ypač pagarsėjo Pietų Italijoje.

[47] *Podestà* – daugelio Italijos miestų-komunų vykdomosios ir teisminės valdžios vadovas (XII–XVI a.), paprastai renkamas iš svetimšalių laikotarpiui nuo 6 mėn. iki vienerių metų.

[48] *Šabo metai* – kas septinti metai Izraelyje, kai visa žemė neturėjo būti dirbama. Žr. *Kun 25, 2.*

[49] *Omaras I* (apie 591–644) – vienas iš artimiausių Mahometo bendražygių, kalifas (634–644).

[50] „Mokinys, kartu atliekantis tarno pareigas" (*lot.*).

[51] *Šankara* (apie 788–820) – indų filosofas ir religijos reformatorius, žymiausias advaitos vedantos teoretikas. *Ramanudža* (XI–XII a.) – indų filosofas, hinduizmo teologas, vedantos teoretikas.

[52] *John Wesley* (1703–1791) – Anglijos metodistų atšakos įkūrėjas.

[53] Mormonų bažnyčią įkūrė Josephas Smithas (1805–1844), 1830 m. išleidęs „Mormono knygą".

[54] *Montanas* (II a.) – Frygijos dvasininkas, įkūręs montanistų sektą. Ši ankstyvosios krikščionybės sekta propagavo asketizmą, misticizmą, skelbė greitą antrąjį Kristaus atėjimą. *Novacianas* (III a.) – Romos dvasininkas, įkūręs ankstyvosios krikščionybės sektą, kurios nariai reikalavo pašalinti iš bažnyčios visus dėl imperatoriaus Decijaus persekiojimų laikinai išsižadėjusius krikščionybės ir aukojusius pagonių dievams.

Manis (apie 215–276) – persų religijos reformatorius, maneichizmo – dualistinės religijos, sujungusios zaratustrizmo, krikščionybės ir gnosticizmo elementus, – įkūrėjas. *Manus* – kitas Manio vardas.

[55] *George Fox* (1624–1691) – kvakerių sąjūdžio (jo nariai patys save vadina „Bičiulių draugija") įsteigėjas.

[56] *Mahavyra* („didvyris") – džainizmo įkūrėjo Vardhamanos (VI a. pr. Kr.) garbės titulas.

[57] „Pranašiausias karalius" (*gr.*).

[58] Tai Ksenofonto (apie 430–354) veikalas (*Kyro ugdymas*), kuriame, remdamasis Kyro Vyresniojo gyvenimo vaizdais, jis išdėsto mintis apie idealų valdovą, jo auklėjimą ir valdymo principus.

[59] *Christian Bartholomae* (1855–1925) – vokiečių indoeuropeistas, germanistas ir iranistas. *Gatos* – eiliuoti Zaratustros pamokslai, įeinantys į Jasną – liturginę Avestos dalį.

[60] *Sasanidai* – Persijos valdovų dinastija. Valdė nuo 226 ar 227 m. iki 651 ar 652 m.

[61] *Mazdaizmas* – giminiška zaratustrizmui iranėnų religija, kurioje garbinamas šviesos ir gėrio dievas Ahūra Mazda

(zaratustrizmas be Zaratustros). *Achemenidų* (Persijos valdovų dinastija, valdžiusi 558–330 m. pr. Kr.) laikais mazdaizmas buvo valstybinė religija.

[62] *Kongregacionalistai* – kalvinistų atšaka, susidariusi XVI a. antroje pusėje Anglijoje. Per Anglijos revoliuciją (1640–1660) buvo stipriausia jos politinė jėga, reiškėsi kaip *independentų* partija. Reikalavo kiekvienos bendruomenės (kongregacijos) nepriklausomybės nuo aukštesniosios bažnytinės ir pasaulietinės valdžios.

[63] Žr. 61-ą paaiškinimą.

[64] *Dukart gimusiais* hinduizmas laiko trijų aukštesniųjų kastų (brahmanų, kšatrijų ir vaišijų) atstovus. „Antruoju gimimu" laikomos iniciacijos apeigos, kuriomis suteikiama teisė skaityti vedas ir jų klausytis.

[65] M. Weberis turi galvoje Laišką Filemonui, įeinantį į Naująjį Testamentą.

[66] *Filioque* („ir iš sūnaus" (*lot.*)) – katalikų dogmatikos formulė, teigianti, kad Šv. Dvasia kyla ne tik iš pirmojo Švč. Trejybės asmens (Dievo Tėvo), bet ir iš antrojo (Dievo Sūnaus). Stačiatikiai *filioque* nepripažįsta. Ši dogma vėliau tapo viena iš Bažnyčios skilimo priežasčių.

[67] *Monofizitai* – krikščionybės srovė, pripažįstanti, kad Jėzus Kristus buvo tik Dievas (vienos prigimties), o ne dievažmogis. Atsirado V a. Monofizitizmą išpažįsta koptų, sirų jakobitų ir armėnų Grigaliaus bažnyčios.

[68] *Rechabai* – asketiškai gyvenusių izraelitų giminė, Rechabo palikuonys. Jie griežtai laikėsi savo tėvo Jehonadabo priesako niekada negerti vyno, neveisti vynuogynų. Pranašas Jeremijas juos kėlė pavyzdžiu kitiems žydams (žr. *Jer 35, 1–19*). *Nazyrai* – davusieji įžadą pasišvęsti Viešpačiui vyrai ar moterys. Jie privalėjo negerti vyno, nekirpti plaukų, neskusti barzdos, neliesti numirėlio ir t.t. (žr. *Sk 6, 1–21*).

[69] Antrajame budistų susirinkime, kuris įvyko Vaišalyje I a., budizmas skilo į dvi svarbiausias šakas – konservatyvesnę ir griežtesnę hinajaną ir liberalesnę mahajaną, kuri asimiliavo kitų religijų elementus, išplėtojo ritualą. M. Weberio minimi „10 punktų" daugiausia apima nesutarimus dėl išganymo ir nirvanos pasiekimo būdų.

[70] *Brahmanai* – vedų dalis, brahmanų teologiniai traktatai, aiškinantys aukojimo prasmę ir tikslą. Spėjama, kad jie parašyti tarp X ir VI a. pr. Kr. *Atharvaveda*, paskutinė iš keturių vedų, susidedanti iš himnų dievams, užkeikimų, maginių formulių, liaudies apeigų, buvo susisteminta apie X–VIII a. pr. Kr. *Rigveda* (Himnų knyga), pirmoji iš keturių vedų, yra seniausias Indijos literatūros paminklas, sukurtas apytikriai XV–X a. pr. Kr.

[71] *Hermann Oldenberg* (1854–1920) – vokiečių indologas.

[72] *Zendavesta* – komentarais papildytas Avestos (šventosios zaratustrizmo knygos) tekstas. *Haoma* – šventasis gėrimas, vartojamas zaratustrizmo kulto apeigų metu. Plačiau apie tai žr.: Beresnevičius G. *Religijų istorijos metmenys*. – Vilnius: Aidai, 1997, p. 134–135.

[73] Žr. *Ts 5*. Deboros giesmėje apdainuojama izraelitų pergalė prieš Kanaaną.

[74] Žr. *Ts 6–8*.

[75] *Donatistai* – IV–V a. religinis judėjimas, kurio šalininkai kaltino krikščionių bendruomenių vadovus pasidavus pagoniškai Romos valdžiai (pradedant Konstantino II laikais).

[76] *Taboritai* – radikali husitų grupuotė, kurią sudarė valstiečiai, miestų varguomenė, nusigyvenę riteriai. Reikalavo reformuoti religinę doktriną ir visuomeninius-politinius santykius. Reiškėsi XV a. pirmoje pusėje.

[77] *Parsizmas* – zaratustrizmo pavadinimas Indijoje.

[78] *Richard Baxter* (1615–1691) – anglų puritonų teologas.

[79] *Adolf von Harnack* (1851–1930) – vokiečių bažnyčios istorikas.

[80] *Condé* – Prancūzijos aristokratų giminė, Bourbonų giminės atšaka. Čia turimas omenyje Louis I de Bourbon (1530–1569) arba jo sūnus Henri I (1552–1588) – hugenotų karo vadai XVI a. Prancūzijoje vykusių religinių karų metu.

[81] „Priversk įeiti" (*lot.*).

[82] *Sipahiai* – Osmanų imperijos kariai feodalai, už karo tarnybą gaudavę žemės valdas – beneficijas.

[83] *Valhala* – karių rojus senovės germanų ir skandinavų mitologijoje, Odino pilis Asgarde, kur rinkdavosi mūšyje kritę arba nuo žaizdų mirę didvyriai.

[84] *Tamplieriai* – katalikų vienuolių karinis ordinas, įkurtas kryžiaus žygių į Palestiną metu (1118 m.). Panaikintas 1312 m.

[85] *Sikhai* – Indijoje paplitusios monoteistinės religijos, kurios pradininkas buvo Nanakas (1469–1538), išpažinėjai.

[86] *Mitra* – indoiranėnų saulės ir šviesos dievas, valdovų ir karių globėjas. Mitraizmas II–IV a. buvo oficialiai išpažįstamas Romos imperijoje ir buvo pagrindinis ankstyvosios krikščionybės varžovas.

[87] *Lucijus Aurelijus Komodas* (161–191) – Romos imperatorius (180–191), Marko Aurelijaus sūnus. *Julianas Apostata* (332–363) – Romos imperatorius (360–363). Bandė restauruoti pagonybę.

[88] *Gajus Oktavijus Augustas* (Gajus Julijus Cezaris Oktavianas, 63 m. pr. Kr.–14 m. po Kr.) – Romos imperatorius (nuo 27 m. pr. Kr.), įvedęs principatą – valdymo formą, kai imperatorius, faktiškai būdamas vienvaldis, formaliai buvo laikomas tik pirmuoju (*princeps*) tarp senatorių; formaliai išliko ir respublikos laikų įstaigos.

[89] *Vallabha, Svamis* (1479–1531) – hinduistų teologas.

[90] *Krišna* – hinduistų dievas, piemenų globėjas, populiariausias Višnaus avatara (įsikūnijimas). *Radha* – Krišnos mylimoji piemenaitė.

[91] *Arte di Calimala* – vienas iš įtakingiausių cechų viduramžių Florencijoje.

[92] *Arminijonai* – kalvinistų sekta, atsiradusi XVII a. pradžioje Olandijoje. Ją sudarė evangeliko reformato J. Arminijaus (1560–1609) sekėjai. Jie atmetė Calvino predestinacijos koncepciją, teigė žmogų turint laisvą valią, pabrėžė išganymo priklausomybę nuo žmogaus poelgių. Kitaip dar vadinami remonstrantais.

[93] *Štundistai* – bendras kelių krikščionių sektų, dėl protestantizmo įtakos XIX a. pirmoje pusėje atsiradusių Rusijoje ir Ukrainoje, pavadinimas. Vėliau susiliejo su baptistais. *Skopcai* – krikščionių sekta, XVIII a. pabaigoje atsiskyrusi nuo chlystų sektos Rusijoje. Svarbiausia moralinio ir ritualinio švarumo išsaugojimo sąlyga laikė kastraciją.

[94] *Hamurabis* – Babilono valdovas 1792–1750 m. pr. Kr.

[95] M. Weberis turi galvoje tuos *Ekonomikos ir visuomenės* skyrius, kuriuose aiškinamos klasės ir luomo sąvokos.

[96] M. Weberio mėgstama metafora, kurią inspiravo to paties pavadinimo J. W. Goethe's romanas (1809) ir XVIII a. chemijos teorijos. Vėliau cheminių elementų „atrankinės giminystės" sąvoką pakeitė „valentingumo" sąvoka.

[97] „Jeigu kai kurios šakos nulaužtos, o tu, laukinis alyvmedis, esi jų vietoje įskiepytas ir tapęs šaknies bei alyvmedžio sulčių dalininku, tai bent nesididžiuok prieš anas šakas!" (*Rom 11, 17–18*).

[98] Gr. *πνεῦμα* – „dvelkimas, pūtimas, kvėpavimas, gyvybė, dvasia". Tai senovės graikų filosofijos bei religijos ir krikščionybės sąvoka, ne visada vartojama ta pačia reikšme. Pavyzdžiui, gnostikai pneumą suprato kaip dvasią, kurią turį tik aukščiausio-

sios kategorijos žmonės, jų vadinami *pneumatikais*. Krikščionybėje *pneuma* – trečiasis Švč. Trejybės asmuo.

[99] *Humiliatai* – religinė pasauliečių organizacija, atsiradusi Milane XII a. pirmoje pusėje dėl Bernardo Klerviečio įtakos. Humiliatai neatsisakė šeimos ir įprasto gyvenimo.

[100] Žr. *Rom 16, 11.*

[101] Žr. *Gal 3, 13; Ef 1, 7. Gustav Deissmann* (1866–1937) – vokiečių liuteronų teologas, Naujojo Testamento tyrinėtojas.

[102] Aristotelis *Nikomacho etikoje* (1161 b 5) rašė: „Juk vergas – tai gyvas įrankis, įrankis – negyvas vergas" (Aristotelis. *Rinktiniai raštai.* – Vilnius: Mintis, 1990, p. 225).

[103] *Werner Sombart* (1863–1941) – vokiečių ekonomistas, istorikas ir sociologas.

[104] Žr. 11-ą skyrių „Religinė etika ir „pasaulis"".

[105] *Bhakti* – „atsidavimas, meilė dievui" (*skr.*). *Bhaktės* doktriną propagavo XII–XVII a. hinduistiniai liaudies religiniai sąjūdžiai, kurių šalininkai svarbiausia išganymo sąlyga laikė *bhaktę*, o ne religinę ir filosofinę išmintį ar ritualinį uolumą.

[106] *Nicola Pisano* (1220–1278 ar 1284) – italų skulptorius.

[107] *Parijai* – „neliečiamųjų" kasta Pietų Indijoje; aukštesniųjų kastų nariams su jais buvo draudžiama bendrauti, jie buvo beteisiai ir niekinami.

[108] *Kadi* – musulmonų teisėjas, nagrinėjantis civilines ir kriminalines bylas remdamasis šariatu ir teisingumo jausmu.

[109] *Omejadai* – arabų kalifų dinastija, valdžiusi 661–750 m.

[110] Keršingumas, pagieža, išgyvenami asmens, kuris trokšta atkeršyti, bet negali to padaryti (*pranc.*).

[111] *Aleksandras Janajas* – Judėjos karalius (103–76 m. pr. Kr.), pagarsėjęs žiaurumu.

[112] Megido mūšyje (609 m. pr. Kr.) karaliaus Jošijo vadovaujami žydai pralaimėjo faraono Nekojo vadovaujamai Egipto kariuomenei, o pats Jošijas žuvo (žr. *2 Kar 23, 29*).

[113] „Tikrumo dėl išganymo" (*lot.*).

[114] Žr. *Lk 16, 19–31*.

[115] Budistų vienuolis.

[116] *Laozi* (VI–V a. pr. Kr.) – pusiau legendinis kinų filosofas, Konfucijaus amžininkas.

[117] *Alphons Salmeron* (1515–1585) ir *Diego Lainez* (1512–1565) – Loyolos bendražygiai, drauge su juo įkūrę Jėzuitų ordiną.

[118] *Al Gazalis* (1085–1111) – musulmonų teologas ir mistikas.

[119] *Sankhja* – viena iš ortodoksinių (pripažįstančių vedų autoritetą) Indijos filosofinių sistemų. Plačiau žr.: Радхакришнан С. *Индийская философия*. – Москва: Издательство иностранной литературы, 1993. – Т. 2. – С. 218–295.

[120] *Šramanai* (pažodžiui – „asketai" (*skr.*)) – ilgainiui taip buvo pradėti vadinti visi neortodoksinių mokyklų ir srovių atstovai, nepripažinę vedų autoriteto ir brahmanų socialinių privilegijų.

[121] *Mandeizmas* – sinkretinė religija, atsiradusi Mesopotamijoje pirmaisiais amžiais po Kr., turinti senovės babiloniečių religijos, zaratustrizmo, judaizmo, krikščionybės (ypač gnosticizmo) elementų. Konkuravo su krikščionybe, vėliau susiliejo su manicheizmu.

[122] *Pistikais* (gr. *πίστις* – „tikėjimas") gnostikai vadino neturinčius ezoterinio religinio žinojimo.

[123] *Chasidizmas* – žydų religinis sąjūdis, kilęs XVIII a. pradžioje Lenkijoje ir Rusijoje. Orientavosi daugiausia į tamsią varguomenę. Rėmėsi Kabala. Teigė, kad tikrasis religingumas nepriklauso nuo žmogaus išsilavinimo ir yra prieinamas kiekvienam. Pabrėžė

intymų bendravimą su Dievu, paverčiantį žmogų aiškiaregiu, pranašu, tarpininku tarp Dievo ir kitų žmonių.

[124] Čia: „religinę doktriną" (*skr.*).

[125] *Wilhelm Bousset* (1865–1920) – vokiečių protestantų teologas.

[126] *Ezra* – žymus raštininkas ir kunigas, sugrįžusių iš tremties izraelitų lyderis. Manoma, kad jis sudarė pirmąjį kanoninį rinkinį – Penkiaknygę. Žr. *Ezr 7, 1–25; 10, 1–16; Neh 8, 1–13; 12, 27–36.*

[127] *Makabiejai* – Judėjos valdovų dinastija (167/152–37 m. pr. Kr.).

[128] *Ksenofilija* (pažodžiui – „meilė svetimšaliams" (*gr.*)) – humaniškas požiūris į ateivius. Plg. *Iš 22, 21*: „Nevarginsi ir nekamuosi ateivio, nes jūs patys buvote ateiviai Egipto žemėje".

[129] *Erodas I Didysis* (73–4 m. pr. Kr.) – Judėjos karalius 40–4 m. pr. Kr.

[130] *Chaberim* – pažodžiui „draugija" (*hebr.*); atvira judaizmo religinė organizacija, turinti nustatytą bandomąjį laikotarpį, įstatus, vadovaujama Šventojo Rašto mokovo. *Perušim* (*pharisaioi*) – fariziejai (pažodžiui – „atsiskyrusieji" (*hebr.* ir *gr.*)); žydų religinė-politinė grupuotė, egzistavusi Judėjoje II a. pr. Kr.–II a. po Kr. Jos nariai buvo "Įstatymo mokytojai". Dėl perdėto dėmesio išorinėms religingumo apraiškoms jos pavadinimas įgijo neigiamą atspalvį.

[131] *Filonas Aleksandrietis* (apie 25 m. pr. Kr.–50 m. po Kr.) – žydų ir graikų filosofas, jungęs graikų filosofijos ir žydų religijos idėjas.

[132] *Diaspora* – žydai, gyvenantys už Palestinos ribų tarp kitatikių.

[133] *Gnėjus Pompėjus Didysis* (106–48 m. pr. Kr.) – Romos karvedys ir politinis veikėjas.

[134] *Tarsas* – miestas Mažosios Azijos šiaurės rytuose, nuo 66 m. pr. Kr. tapęs svarbiausiu Kilikijos miestu, apaštalo Pauliaus gimtinė (žr. *Apd 21, 39; 22, 3*).

[135] *Markionizmas* – ankstyvosios krikščionybės srovė (II a.), artima gnosticizmui, Naująjį Testamentą griežtai priešpriešinusi Senajam Testamentui.

[136] *1 Kor 1, 23.*

[137] *Didachė* – „Dvylikos apaštalų mokymas" (į kanoną neįtrauktas ankstyvosios krikščionybės tekstas).

[138] *Apologetai* – II–III a. krikščionių rašytojai (Justinas, Tertulianas, Atėnagoras ir kt.), gynę krikščionybę nuo pagonių autorių kaltinimų.

[139] *Mt 5, 3.*

[140] *Sufizmas* – mistinė islamo srovė, atsiradusi VIII a. Metafiziką derina su asketizmo praktika. Formavosi ir evoliucionavo veikiamas neoplatonizmo filosofijos, krikščionybės, budizmo.

[141] *Karolingai* – dinastija, valdžiusi Frankų valstybes 751–988 m. Žymiausias jos atstovas – Karolis Didysis, valdęs 768–814 m. *Otonai* – Vokietijos karaliai ir Šv. Romos imperijos imperatoriai iš Saksų dinastijos (valdė 919–1024 m.) *Frankų* (*Salijų*) dinastija valdė 1024–1137 m., *Staufenų* – 1138–1254 m.

[142] *Josifininkai* – religinis-politinis sąjūdis, veikęs Rusijoje XV a. pabaigoje – XVI a. pradžioje. Buvo centralizuotos valstybinės valdžios šalininkai, plėtojo karaliaus valdžios dieviškos kilmės teoriją. Kovojo už vienuolynų žemėvaldos išsaugojimą.

[143] *Thomas Erastus* (Lüber, Lieber ar Liebler, 1524–1583) – vokiečių gydytojas ir teologas. Su jo vardu siejama vadinamojo „erastizmo" doktrina, skelbianti valstybės viršenybę santykiuose su bažnyčia.

[144] *Irenėjas* (apie 130–200) – šventasis, Liono vyskupas. Išliko jo veikalas *Prieš erezijas,* kuriame puolamas gnosticizmas.

[145] *Port Rojalis* – moterų vienuolynas netoli Paryžiaus, XVII a. tapęs jansenistų (jėzuitų priešininkų) sąjūdžio centru.

[146] *Hudibrasas* – anglų poeto satyriko Samuelio Butlerio (1612–1680) poema, išjuokianti puritonus.

[147] *Akosmistiniu* (ne šio pasaulio) M. Weberis vadina gyvenimą griežtai laikantis Kalno pamokslo priesakų.

[148] *Brahma Samadžas* – hinduistų švietėjiška draugija, veikusi XIX a. (įkurta 1828 m.) Bengalijoje.

[149] *Persais* arba *parsais* Indijoje vadinami zaratustrizmo išpažinėjai.

[150] *Ribinio naudingumo dėsnis* – neoklasikinės ekonomikos dėsnis, kurį suformulavo vokiečių ekonomistas Hermannas H. Gossenas (1810–1858): ištekliai, skirti patenkinti nevienodai svarbiems asmens poreikiams, panaudojami optimaliai, jeigu juos patenkinus gaunama ribinė nauda yra vienoda.

[151] *Mk 10, 31.*

[152] „Nusikaltimo" (*lot.*).

[153] „Pasléptas Dievas" (*lot.*).

[154] *Shujing – Istorijos knyga,* viena iš konfucianizmo kanono knygų. Nušviečia Kinijos istoriją nuo legendinio imperatoriaus Yao laikų (III tūkstantmetis pr. Kr.) iki 624 m. pr. Kr. Gėrybių sąrašas, apie kurį kalba Weberis, pateikiamas devintajame skyriuje „Didysis įstatymas".

[155] „Dėl padarytų poelgių" (*lot.*).

[156] „Išorė, išvaizda, pavidalas" (*lot.*). Šį M. Weberio gana dažnai įvairiomis reikšmėmis vartojamą žodį ypač išpopuliarino šiuolaikinis prancūzų sociologas Pierre Bourdieu.

[157] Pažodžiui – „žemės žmonės" (*hebr.*). Ilgainiui šis posakis buvo pradėtas vartoti paniekinama „kaimiečio", „neišmanančio Įstatymo" prasme.

[158] „Intencija, ketinimas" (*lot.*).

[159] „Be blogų ketinimų, su blogais ketinimais, kaltė, apgaulė" (*lot.*).

[160] Rašyta 1912–1913 m.

[161] *Nikolaus von Zinzendorf* (1700–1760) – hernhuterių bendruomenės (Moravijos brolių atšakos) vadovas. Hernhuteriai griežtai laikėsi Kalno pamokslo priesakų.

[162] *Om* – šventas žodis, vartojamas hinduistų maldose.

[163] M. Weberis turi omenyje Platono samprotavimus apie muzikos dermių poveikį, dėstomus *Valstybės* trečioje knygoje (398e–199c).

[164] Muzikos sistema, pagrįsta penkiais įvairaus aukščio garsais.

[165] „Bažnyčios" (*lot.*). Čia M. Weberis turi omenyje draugijas ir būrelius, į kuriuos burdavosi ypač pamaldūs liuteronų ar kalvinistų bažnyčių nariai.

[166] *Pranciškus Asyžietis* (1182–1226) – pamokslininkas ir poetas, Pranciškonų ordino įkūrėjas.

[167] *Arhatas* – budistų vienuolis, pasiekęs šventumą, visai priartėjęs prie nirvanos.

[168] Žr. 54-ą paaiškinimą.

[169] *Gajus Mesijus Kvintas Trajanas Decijus* (apie 200–251) – Romos imperatorius (249–251). Pagarsėjo kruvinu krikščionių persekiojimu. *Gajus Valerijus Aurelijus Dioklecianas* (243–313 ar 316) – Romos imperatorius (284–305). Rūpindamasis imperijos vienybe, be gailesčio persekiojo krikščionis, nes jų bendruomenę laikė valstybe valstybėje.

[170] *Kvakerių valstybe* M. Weberis vadina kvakerių bendruomenių savivaldą XVIII a. Pensilvanijoje.

[171] „Pražūties vieta" (*lot.*).

[172] *Johann Tauler* (apie 1300–1361) – vokiečių filosofas mistikas, dominikonas.

[173] „Mistinė vienybė" (*lot.*).

[174] Žr. 115-ą paaiškinimą.

[175] „Viskas leista" (*gr.*).

[176] *John Lilburne* (1614–1657) – radikalios demokratinės levelerių (luomų lygintojų) partijos lyderis XVII a. Anglijos revoliucijoje.

[177] Savo meilės doktriną apaštalas Jonas dėsto Pirmame laiške (žr. *1 Jn 3–4*).

[178] *Johann Eckhardt* (1260–1327) – vokiečių teologas mistikas, vienuolis dominikonas. Po mirties popiežiaus bule paskelbtas eretiku. Apie seseris Mortą ir Mariją žr. *Lk 10, 38–42*.

[179] *Anzelmas Kenterberietis* (1033–1109) – filosofas scholastas, teologas, siekęs platoniškojo realizmo pagrindu sutaikyti protą ir tikėjimą. Suformulavo ontologinį Dievo buvimo įrodymą.

[180] *Hoplitai* – sunkiai ginkluoti senovės graikų pėstininkai.

[181] *Klientūra* – plačiai paplitę antikiniame pasaulyje (ypač Romoje) socialinės priklausomybės santykiai, sieję patroną (kilmingą pilietį) ir jo globojamus laisvus asmenis ar bendruomenes (klientus).

[182] „Prietaras" (*lot.*).

[183] „Broliai artojai" (*lot.*) – 12 žynių kolegija, kuri melsdavo gero derliaus.

[184] *Kliuni reforma* – katalikų bažnyčios reforma, pradėta X a. Kliuni (Pietų Prancūzija) benediktinų vienuolyno iniciatyva. Buvo griežtinama vienuolių gyvensena, vienuolynai priskiriami tiesioginei popiežiaus jurisdikcijai.

[185] „Gailestingumas, meilė" (*lot.*).

[186] *Dalailama* – lamaistų (lamaizmas – tibetiškasis budizmas) bažnyčios vadovas ir teokratinis Tibeto valdovas (iki 1951 m.), garbinamas kaip bodhisatva. *Tašilama* – lamaistų vienuolyno vadovas.

[187] *Archontai* gnostinėse doktrinose buvo laikomi dangaus šviesulių valdovais. Archontų skaičių ir funkcijas gnostikai nusako nevienodai.

[188] *Atanazas* (apie 295–373) – krikščionių bažnyčios mokytojas, šventasis, Aleksandrijos vyskupas, suvaidinęs svarbų vaidmenį Nikėjos susirinkime (325 m.) pasmerkiant Arijaus doktriną.

[189] „Turintis tą pačią esmę" (*gr.*).

[190] „Nėra išsigelbėjimo atskirai nuo bažnyčios" (*lot.*).

[191] *Grigalius I Didysis* (apie 540–640) – popiežius (590–604), savo politika labai sustiprinęs Romos katalikų bažnyčią, įtvirtinęs jos nepriklausomybę nuo pasaulietinės valdžios.

[192] *Vergeldu* germanų teisynuose vadinama piniginė išpirka (bauda) už žmogaus nužudymą.

[193] *Hermann Mallinckrodt* (1821–1874) – Vokietijos katalikų politikas, vienas iš katalikiškos centro partijos kūrėjų. Gyvenimo pabaigoje nuosekliai laikėsi ultramontanistinių pažiūrų.

[194] Žr. *Mt 21, 21.*

[195] Žr. *Mk 6, 5–6.*

[196] Kalvinistų Dordrechto sinodas (1618–1619) pasmerkė arminijonus ir priėmė vadinamąjį Heidelbergo katekizmą. Vestminsterio sinodas suformulavo vadinamąjį Vestminsterio tikėjimo išpažinimą, kurį pripažino Škotijos ir Anglijos kalvinistai.

[197] *Mutazilitai* – racionalistinė islamo teologijos mokykla, atsiradusi XVIII a.

[198] *Nuteisinimas tikėjimu* (*sola fidae*) – M. Lutherio suformuluotas protestantiškosios teologijos principas.

[199] „Tikiu ne tuo, kas absurdiška, bet todėl, kad absurdiška" (*lot.*).

[200] Žr. *Mt 18, 1–4*.

[201] Žr. 135-ą paaiškinimą.

[202] *Philip Jakob Spener* (1635–1704) – liuteronų teologas, pietizmo pradininkas. *August Hermann Francke* (1663–1727) – liuteronų teologas pietistas.

[203] „Profesinis pašaukimas" (*vok.*).

[204] „Veiksmingas tikėjimas" (*lot.*).

[205] *Charidžitai* – seniausia islamo sekta, atsiradusi 657 m. kalifo Alio kovų dėl valdžios su Sirijos valdovu Muaviu metu. Reikalavo kalifo renkamumo ir islamo grynumo, garsėjo religiniu fanatizmu.

[206] *Mahdis* – musulmonų mesijas. Mahdžio idėją iškėlė šiitai. Mahdžiu skelbėsi daugelis musulmonų pasaulio religinių ir politinių veikėjų. M. Weberis turi omenyje sukilimą šiuolaikinio Sudano teritorijoje 1881–1898 m., kuriam vadovavo Mahdžiu pasiskelbęs Muhamedas ibn Achmedas (1848–1885).

[207] *Kismetas* – kiekvienam žmogui iš anksto Alacho skirtas likimas.

[208] *Dvigubas dekretas* – kalvinizmo dogma, skelbianti, kad Dievas iš anksto skiriąs žmogui išganymą arba pasmerkimą.

[209] „Negyva galva", t.y. tai, kas nebereikalinga, nebeturi prasmės; liekana (*lot.*).

[210] *Abraham Kuyper* (1837–1920) – Olandijos kalvinistų teologas ir politikas. 1901–1905 m. buvo Olandijos premjeras.

[211] „Pagrindo" (*lot.*).

[212] „Sąžinės teisme" (*lot.*).

[213] „Onanizmu santuokoje" (*lot.*).

[214] *Klemensas Aleksandrietis* (apie 150 – tarp 211 ir 216) – krikščionių filosofas ir teologas, vienas iš Bažnyčios tėvų. Savo raštuose siekė suderinti krikščionybę ir senovės graikų filosofiją.

[215] Nuoroda į *Ekonomikos ir visuomenės* skyrių apie asociacijų ir bendruomenių tipus.

[216] „Nieko iš to nesitikėdami" (*lot.*).

[217] Tai gali būti vienas iš dviejų bendrapavardžių vokiečių istorikų: arba *Aloys Schulte* (1857–1941) – viduramžių prekybos ir valstybės teisės istorikas, arba *Johann Friedrich Schulte* (1827–1914) – bažnytinės kanonų teisės istorikas.

[218] *Arnoldas Brešietis* (apie 1100–1155) – augustinų vienuolis eretikas, pasisakęs prieš pasaulietinę popiežiaus valdžią, raginęs sekuliarizuoti katalikų bažnyčios turtus. Popiežiaus liepimu pakartas.

[219] „Negali patikti Dievui" (*lot.*).

[220] *Mons pietatis* („užuojautos kalnas" (*lot.*)) – lombardas, veikęs bažnytinės labdaros pagrindu. Teikė paskolas lengvesnėmis sąlygomis nei lupikaujančios pasaulietinės kredito įstaigos (*Montes profani*).

[221] „Komenda (paskola) dalyvauti užjūrio prekyboje" (*it.*).

[222] „Palūkininkavimu" (*lot.*).

[223] Žr. 91-ą paaiškinimą.

[224] *Claudius Salmasius* (1588–1653) – prancūzų kalvinistas, filologas klasikas, aktyviai dalyvavęs to meto teologiniuose ir politiniuose ginčuose. M. Weberis turi galvoje jo veikalus *De usuris* (1638) ir *De modo usurarum* (1639).

[225] *Hermann Levy* – M. Weberio amžininkas, ekonomistas, Didžiosios Britanijos ekonominės istorijos specialistas. Weberis čia turi galvoje jo knygą *Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus in der Geschichte der englischen Volkswirtschaft* (Jena, 1912).

[226] *Mančesterizmas* – M. Weberio laikais Vokietijoje įprastas nuoseklaus liberalizmo pavadinimas. XIX a. 4-ame dešimtmetyje Mančesteryje aktyviai veikė ekonomistai ir publicistai, gynę laisvąją prekybą ir pasisakę už tai, kad valstybė apsiribotų „naktinio sargo" funkcijomis.

[227] *Publijus Elijus Hadrianas* (76–138) – Romos imperatorius (117–138). Numalšino Bar Kochbos vadovaujamą sukilimą Judėjoje (132–135).

[228] *Ernst Tröltsch* (1865–1923) – vokiečių protestantų teologas, filosofas, sociologas ir religijos istorikas. M. Weberis čia ir toliau turi galvoje jo veikalą *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (1912).

[229] „Bažnytinį, politinį ir ekonominį statusą" (*lot.*).

[230] *Richard Wagner* (1813–1883) – vokiečių kompozitorius ir rašytojas.

[231] Nuoroda į tuos *Ekonomikos ir visuomenės* skyrius, kuriuose nagrinėjama valdžios sociologijos problematika.

[232] „Be pykčio ir šališkumo" (*lot.*).

[233] *Šaktė* – hinduizme dievo kūrybinės energijos personifikacija jo žmonos pavidalu.

[234] *Chlystai* – mistinė Rusijos stačiatikių sekta, atsiradusi XVII a. pabaigoje.

[235] „Moteris, kuri tik vieną kartą buvo ištekėjusi" (*lot.*).

[236] *Alfonso Maria di Liguori* (1696–1787) – katalikų vyskupas, šventasis, Redemptorių ordino įkūrėjas.

[237] Žr. *Pr 38, 8–10.*

[238] Žr. *Iš 20, 4; Įst 5, 8.*

[239] „Nedirbsi sau drožinio nei jokio paveikslo, panašaus į tai, kas yra aukštai danguje, čia, žemėje, ir vandenyse po žeme" (*Iš 20, 4*).

[240] Žr. Weber M. *Protestantiškoji etika ir kapitalizmo dvasia.* – Vilnius: Pradai, 1997, p. 157.

[241] Sombart W. *Die Juden und das Wirtschaftsleben.* – München, Leipzig: Duncker & Humblot, 1911.

[242] „Atsižvelgiant į esamą padėtį" (*lot.*).

[243] *Jn 1, 46.*

[244] *Ozėjas* – pirmasis iš dvylikos mažųjų biblinių pranašų.

[245] *Paul Wernle* (1872–1939) – vokiečių protestantų teologas ir bažnyčios istorikas.

[246] Žydų švietimo organizacija JAV.

[247] M. Weberis turi omenyje *Ekonomikos ir visuomenės* skyrius, skirtus valdžios sociologijai.

[248] *Mt 5, 3.*

[249] *Mk 3, 28.*

[250] Žr. *Mt 5, 22.*

[251] Žr. *Lk 16, 19–31.*

Parengė *Zenonas Norkus*

VARDŲ RODYKLĖ

Max Weber

RELIGIJOS SOCIOLOGIJA

Iš vokiečių kalbos vertė
Zenonas Norkus

Redaktorė *Ramutė Rybelienė*
Dailininkas *Vladas Polikša*
Maketavo *Irutė Stukienė*

SL 1573. 2000 09 25. Užsakymas

Išleido UAB „Pradų" leidykla, T. Vrublevskio g. 6, 2000 Vilnius
Spaudė BĮ UAB „Litimo", Liepkalnio g. 97, 2030 Vilnius

Printed in Lithuania

Weber, Max

Ve-02 Religijos sociologija / Max Weber. – Vilnius: Pradai, 2000. – 336 p. – (Atviros Lietuvos knyga: ALK, ISSN 1392–1673)

Vardų rodyklė: p. 333–336.

ISBN 9986-943-62-0

Maxo Weberio (1864–1920) *Religijos sociologija* – klasikinis religijos sociologijos veikalas, kuriame analizuojama religijos raida (racionalizacija), jos kryptys Vakarų ir Rytų religijose, pranašų, dvasininkų ir pasauliečių santykiai, religijų socialinės terpės, mistikos ir askezės formos, lyginamas skirtingų religijų poveikis gyvenimo būdui bei ekonomikos, politikos ir meno raidai.

UDK 316:2

Religijos sociologija – klasikinis religijos sociologijos veikalas, kuriame analizuojama religijos raida (racionalizacija), jos kryptys Vakarų ir Rytų religijose, pranašų, dvasininkų ir pasauliečių santykiai, religijų socialinės terpės, mistikos ir askezės formos, lyginamas skirtingų religijų poveikis gyvenimo būdui bei ekonomikos, politikos ir meno raidai.

Max Weber (1864 – 1920) – vokiečių sociologas ir ekonomistas, religijos sociologijos pradininkas. Be šios knygos, į lietuvių kalbą yra išversti dar tokie Weberio darbai :
Protestantiškoji etika ir kapitalizmo dvasia (1997),
Ūkio istorija (1929),
Politika kaip profesinis pašaukimas (1991).

ALK - serija verstinių knygų, kurias leidžia įvairios leidyklos, remiamos Atviros Lietuvos fondo. Serijos tikslas - supažindinti skaitytojus su šiuolaikiniais humanitarinių mokslų pagrindais. Šios knygos leidimą ALF remia kartu su Vidurio Europos universiteto Vertimų projektu.

ATVIROS LIETUVOS KNYGA



Rekomenduojama kaina 15 Lt

ISSN 1392-1673
ISBN 9986-943-62-0

